الطبعة الثانية

قضايا
الإسلاميين في الخليج

التنوير - الديمقراطية - الإعلام

المسبار
info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre

قضايا
الإسلاميين في الخليج

التنوير-الديمقراطية-الإعلام

الكتاب: **قضايا الإسلاميين في الخليج**
التنوير-الديمقراطية-الإعلام

المؤلف: مجموعة باحثين.

الناشر: **مركز المسبار للدراسات والبحوث.**

التصنيف: دين والسياسة – فكر سياسي
– الجماعات والمنظمات الإسلامية

الطبعة الأولى، يناير (كانون الثاني) 2011.

الطبعة الثانية، أبريل (نيسان) 2011.

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-443-46-9

الكتاب متوفر على الإنترنت: مكتبة نيل وفرات. www.nwf.com

مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre

www.almesbar.net

ص.ب. 333577
دبي الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 77 151 36 4 971+
فاكس: 78 151 36 4 971+

info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموما، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي، يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضرا في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والاستراتيجية، ويتعاون المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لمركز المسبار للدراسات والبحوث. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من مركز المسبار للدراسات والبحوث.

الدراسات والبحوث التي يحويها الكتاب تعبر عن آراء كتابها لا عن رأي المركز بالضرورة.

مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

تقديم ـــ

تقديم

يستكمل هذا الكتاب أهم القضايا التي تشغل الباحثين في الجماعات والتيارات الإسلامية في دول الخليج العربي، ويأتي هذا الكتاب مكملاً لمحاور كتاب (الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج)، ليغطي مساحة أوسع تقدم للمراقبين صورة أوضح عن فكر إسلاميي المنطقة.

أردنا لهذا الكتاب أن يستكمل رسم معالم الخارطة الإسلامية في الخليج العربي ومواقفها، فتناول هذا الكتاب موقف إسلاميي الخليج من الديمقراطية، وموقفهم من المشاركة السياسية، والتضارب بين الوطنية والولاء للمرشد عند الإخوان المسلمين، كما خصص دراسة عن التنوير الإسلامي في السعودية وحقيقته، ودراسة مطولة عن فكر الجماعة السلفية «أهل الحديث» وتفصيلاً لفكر الجماعة الذي أوصلها إلى احتلال المسجد الحرام، وتناول موقف الإسلاميين من مؤسسات المجتمع المدني وسؤال التعددية، وأسباب انبعاث فكر الإمامة في سلطنة عمان، وكيف تعامل إسلاميو البحرين مع الصحافة والإعلام.

رئيس المركز
تركي الدخيل

التنوير الإسلامي في السعودية سجال السقوف المنخفضة

يوسف الديني(*)

تهدف هذه الورقة إلى الحديث عن السياق التاريخي الذي ظهرت فيه دعوات التنوير الإسلامي في المشهد الفكري في السعودية، وما تبع ذلك من سجال عريض بين أنصاره ومعارضيه حول المفهوم وتجلياته وشرعيته.

(*) كاتب وباحث في الفكر الإسلامي.

أزمة مصطلح

لم يُطرح مفهوم (التنوير) في السياق السعودي، بشكل إيجابي، إلا في نهاية عقد التسعينات، من القرن الماضي، عبر مجموعة من الشباب المتحوّلين عن الخطاب الإسلامي على اختلاف تنويعاته وفروعه، ويمكن القول إن هذا المفهوم كان شائعاً في الحديث عن عصر التنوير الغربي الذي يؤرَّخ عادة بالقرن الثامن عشر الذي نشأت فيه حركة ثقافية تاريخية وُسِمت بالتنوير، وقامت بالدفاع عن العقلانية ومبادئها كوسائل لتأسيس النظام الشرعي للأخلاق والمعرفة، بديلاً عن الفلسفة الدينية التي كانت تطرحها الكنيسة.

كعادة الحركات الفكرية لا يمكن أن يشار بشكل واضح ودقيق إلى نقطة البداية، وهكذا الحال فيما يخص مسألة التأريخ لبداية عصر التنوير، إلا أن أغلب الباحثين يرون أن بداية عصر التنوير كانت من منتصف القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر.

وهذا لا ينفي أن القرن السادس عشر كان ممهِّداً لخطاب التنوير بما حملته فلسفة ديكارت في كتابه «أصول الخطاب» الذي نشر في 1637، أو مع ذيوع كتاب نيوتن «مبادئ الرياضيات» والذي ظهر أول مرة عام 1687.

شكلت هذه الحركة أساساً وإطاراً للثورة الفرنسية، ومن ثم للثورة الأمريكية وحركات التحرّر في أمريكا اللاتينية، كما مهّدت إلى بروز الرأسمالية ومن ثم ظهور الاشتراكية. وكان من أبرز فلاسفة ومفكري هذه

المرحلة فولتير وجان جاك روسو وديفيد هيوم وجميعهم قاموا بمهاجمة مؤسسات الكنيسة والدولة القائمة.

شهد القرن الثامن عشر أيضا صعود نجم الأفكار الفلسفية التجريبية، وتطبيقها على الاقتصاد السياسي والعلوم والحكومات كما كانت تطبق في الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء.

اعتمد زعماء عصر العقل اعتماداً كبيرا على المنهج العلمي، بتشديده على التجريب والملاحظة الدقيقة. ولقد أحدثت هذه الحقبة تطورات مهمة عديدة في مجالات، مثل: علم التشريح، وعلم الفلك، والكيمياء، والرياضيات، والفيزياء. وقام فلاسفة عصر العقل بتصنيف المعرفة في موسوعات، وبتأسيس المعاهد العلمية. كما كان الفلاسفة يؤمنون بإمكانية تطبيق المنهج العلمي على دراسة الطبيعة الإنسانية. واستكشفوا بعض المواضيع في التربية، والقانون، والفلسفة، والسياسة؛ وهاجموا الطغيان، والظلم الاجتماعي، والخرافات والجهل. وقد أسهم الكثير من أفكارهم في اندلاع الثورتين الأمريكية والفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.

التنوير السعودي

إلا أن سياق «التنوير السعودي» لا يتصل من قريب أو بعيد بتلك الأفكار، التي تم طرحها في التنوير، الغربي إلا على سبيل الاستئناس والقراءة المستكشفة، فالتنوير كما طُرح كان مجرد اجترار للمصطلح

للخروج من احتكار وتكريس مصطلحات (شرعية) أكثر صلة بالمضمون الفكري الذي كان يطرحه التنويريون الإسلاميون كمصطلح التجديد الذي يحمل أبعاداً شرعية كانت مستساغة داخل الخطاب السلفي بحكم أن المجدد في الإسلام يشار إليه بإيجابية شديدة نظراً لما يمثله من دور إحيائي لما اندرس من معالم الدين، كما أن مصطلح (الإصلاح)، الذي تم استخدامه أيضاً قبل مرحلة التنوير الإسلامي في السعودية قد استُهلك في المجال السياسي وأصبح مصطلحاً ملغوماً يشير إلى خطاب المعارضة المحظور أكثر من كونه دالاً على الحيوية الفكرية التي كان يبحث عنها الإسلاميون التنويريون.

التنوير الإسلامي إذاً، استخدم بشكل مدهش وخلاب للخروج من ربقة السلفية التقليدية والإصلاحية السياسية ذات البعد السياسي؛ وكان هذا المصطلح غائباً عن المحيط السلفي والإسلامي، بل على العكس من ذلك، كان يشار إليه بشكل تأريخي وبحثي من قبل كتّاب غير محسوبين على التيار الإسلامي كالأستاذ إبراهيم البليهي الذي اعتبر لاحقاً أحد مرجعيات التنوير في السعودية،أو الدكتور تركي الحمد الذي كان معروفاً على نطاق ضيق قبل أن تصيره تجربته الروائية عدواً لدوداً للحركة الإسلامية.

خارج السياق المحلي، كان التنوير في كثير من الطروحات العربية مصطلحاً تحريضياً ضد القوى المحافظة ذات الطابع الديني؛ فهو مرادف لإعمال العقل وإعطاء الأولوية له في النظر إلى الأمور والحكم

على الأشياء تتم الإشارة إليه من قبل الكتاب العلمانيين واليساريين،على سبيل العظة الفكرية، باعتباره طوق النجاة الذي نقل أوروبا من العصور الوسطى إلى الحديثة، مما يجعله -في تصورهم وبشكل تبسيطي- قادراً على الاستنساخ في التجربة الغربية دون النظر إلى سياق التنوير الغربي تاريخياً وكيف أن تجربة أوروبية شديدة التعقيد تختلف داخلها الرؤية الفرنسية عن الإنجليزية والألمانية، هذا الاختلاف ناتج طبيعي لعملية مجتمعية شديدة التعقيد لا يمكن معها مجرد التعاطي النظري لدور المثقف الفرد أو المفكر المستقل الذي ينتج رؤيته الخاصة. من هنا يمكن القول إن التداول المفاهيمي لمصطلح التنوير في الطروحات العربية بشكل عام، وكتابات التنويريين السعوديين على قلتها اتسم بنزعة رومانسية متعالية على مستوى القضايا واللغة المستخدمة،مما ساهم في إعطاء رؤية منقوصة لواقع التنوير الأوروبي.

مفهوم الإصلاح

يمكن القول إن مفهوم الإصلاح السياسي كما طرحه الإسلاميون في بداية التسعينات، عقب حرب الخليج، كان المعول الذي فتت التماسك المحيط بظاهرة السلفية السعودية بمختلف أطيافها. بدأت ظاهرة الإصلاح السياسي كخطاب مع نهاية حرب الخليج الثانية مطلع التسعينات الميلادية، حيث انبثقت من داخل التيار السلفي الحركي الذي كان في مرحلة مخاض عاصفة بسبب حرصه الدؤوب عن الخروج عن الخط السلفي التقليدي، في شقه السياسي المحافظ، الذي كان غارقاً في إعادة إحياء تراث السلف

درساً ودعوة، لكنه لم يكن مقنعاً لتلك التيارات الحركية التي ارتأت فيه تياراً مهادناً للسلطة، وغير مستجيب للمتغيرات السياسية والاجتماعية التي انتجتها المرحلة، وكانت الأداة التي يشتغل عليها التيار الإصلاحي الناشىء هو ما سمي لاحقاً بـ (فقه الواقع)، هذا المفهوم نشأ وتجذر في خطاب الإسلاميين المسيسين بسبب عجز التيار السلفي التقليدي عن طرح إجابات مقنعة حول العديد من الملفات السياسة والاجتماعية والثقافية، وكانت الرافعة التي تدعم مثل هذه الطروحات وجود قوات أجنبية في الخليج بما يعكسه ذلك من أبعاد سياسية واستراتيجية.

حاول الخطاب الإصلاحي، الذي تقدم فيه رموز ما عرف بالتيار السروري،اختراق الساحة الشرعية والدعوية بتقديم مقولات فكرية معاصرة ذات طابع سياسي ونقد اجتماعي حاد وجذري لكثير من القضايا ذات البعد الاجتماعي مثل العلاقة بالسلطة ونقد مؤسسات الدولة ومقارعة الوجود الأجنبي. وكان من أبرز رموز هذا التيار الدكتور سفر الحوالي، والشيخ سلمان العودة، وناصر العمر، وعبد الوهاب الطريري، وسعيد بن زعير، لكن الضربات التي تعرض لها هؤلاء مبكراً من خلال اعتقالهم أثرت كثيراً على تماسك التيار الإصلاحي وساهمت في تذرره وانقسامه وإن كانت قد أدت إلى بروز شرائح اجتماعية واسعة تتعاطف معه وتنشر نتاجه على شكل محاضرات مسجلة على أشرطة الكاسيت وكتيبات دعوية دينية خاصة.

وتزامن –تقريبا –خروج مشايخ الإصلاح من السجن مع وقوع أحداث أيلول/سبتمبر 2001، وانقلاب الحالة السياسية والأمنية في

البيئة الإقليمية والمحلية السعودية، وتفجّر حالة من الحراك السياسي والاجتماعي بفعل هذه الظروف والتي تصاحبت مع متغيّرات اجتماعية واقتصادية، الأمر الذي ألقى بظلاله على الدولة والمجتمع والعلاقة بين السعودية والولايات المتحدة، بما في ذلك من تداعيات سياسية كبرى.

إذاً البيئة الجديدة التي تزامنت مع أحداث أيلول، ومع خروج المشايخ من السجن، وتجدد إنتاج الخطاب الإصلاحي مختلفة في شروطها ومقوماتها عن البيئة السابقة؛ فلم يعد الخطاب السلفي التقليدي في جوانبه السياسية والفكرية والاجتماعية يشكل تحدياً للخطاب الإصلاحي - إذ أنّ التاريخ قد تجاوز ذلك التيار، وألقى به كل من المجتمع والدولة إلى أطراف الحياة السياسية والثقافية العامة-، بل أصبح التيار الجهادي، والذي احتضنه الإصلاحيون في التسعينات هو التحدي المقابل داخل البيت السلفي، فعمل الإصلاحيون بالتدريج على فك الاشتباك الفكري والحركي مع لغة ومنظومة التيار الجهادي من خلال رفض خطاب هذا التيار، وإعلان التمايز والاختلاف عنه، وتطور الأمر فيما بعد ليصبح بمثابة الحرب الباردة الفكرية بين التيارين، من خلال المؤسسات والأدوات الإعلامية لكليهما.

نشأة التنوير السعودي

تختلف اتجاهات الراصدين لتيار التنوير الإسلامي في السعودية، تبعاً للبحث عن أسباب نشوء الظهور باعتبارها سياقاً متمرداً عن النسق

السلفي العام، وليس نتاجاً طبيعياً للمستجدات التي شهدها الحراك الفكري في السعودية، ويمكن رصد أربع اتجاهات في قراءة ظاهرة التنوير:

الاتجاه الأول: ردة الفعل

هذا هو الاتجاه الغالب لمن يقرأ ظاهرة التنوير في السعودية سواء من المؤيدين أم المناوئين، وهم الشريحة الأوسع، إذ يرون أن التنوير هو مجرد استنساخ مشوه لتجربة نقد الظاهرة الدينية في شكلها الأوروبي أو في تجلياتها العربية التي ظهرت من تيارات من خارج النسق الإسلامي كالتيار العلماني واليساري والقومي وأبرزها ما سمي بمشاريع نقد التراث كمشروع الجابري وحسن حنفي وطيب تيزيني وجورج طرابيشي وعلي حرب وآخرين. إلا أن المحرك لهذا الاستنساخ هو مرور الحركة الإسلامية بمرحلة ارتباك شديد، بسبب سجن رموز الصحوة والتضييق على طروحات الإسلاميين التي تحولت في فترة التسعينات إلى خطاب معارضة دينية بلغة سياسية، وأصحاب هذا الاتجاه يصفون دعاة التنوير بـ «العصرانيين».

يؤكد الباحث السعودي بدر العامر أن: «لسجن الدعاة بعد الأحداث الشهيرة دور في بروز حركة نقد داخلية تتلمس التصحيح في النهج والنظر في السلوك، وإعادة القراءة للحراك الفكري والفقهي والثقافي، مما أدى إلى ظهور النزعة التنويرية السعودية والتي تبناها أناس من داخل الحركة الإسلامية، وإن كان بعضهم اشتطّ في الأمر حتى قفز خارج الأطر والحدود ليكون فيما بعد خصماً قاسياً للتوجه الإسلامي برمته سلفيّه وتنويريّه»[1].

---

(1) بدر العامر من مقالة نقدية في سجال التنوير بعنوان: هل الوصف واللقب شرط للإصلاح؟! تعليقاً على لقاء مع الدكتور سليمان الضحيان في برنامج البيان التالي على قناة دليل، والمقال منشور على الإنترنت.

وهو الأمر الذي يؤكده الباحث ماجد البلوشي أن تيار التنوير ليس إلا نقلا مشوهاً للمناوئين للمنهج السلفي، بل الإسلام بمرجعيته السنّية حيث يقول: «يغلب على مخرجات هذه المجموعة المذهب التهجيني التلفيقي، وهو فرع عن ضعف تأصيلهم العلمي، وانعدام الفكرة المركزية الأصيلة لديهم، ولهذا يستعيرون محاسن ما لدى غيرهم من المواقف والآراء والمحامد ويعيدون تشكيلها ويتكتّلون حولها كما حصل في موضوع الوعْي الحقوقي، أو تجدهم حين محاولة البحث العلمي يبحثون عن الأقوال والآراء التي تتفق مع دعواهم مهما شذّت وتفرّدت دون النظر إلى منهجيّة البحث، وطريقتهم في ذلك الاعتقاد ثم الاستدلال ولهذا يكثر اضطرابهم ويزداد تناقضهم»[2].

ويؤكد عدم شرعية هذا التيار، باعتباره لا يمثل حركة نقدية من الداخل السلفي، حيث يصفها بأنها مجموعة «تعاني من أزمة في الجذور والرموز، ولهذا يلجأ الكثير منهم إلى القراءة «المهاجرة» في مؤلفات بعض المعاصرين ليجعل منهم لاحقاً ملهمين لأفكاره ويقدّم نفسه على أنه امتداد طبيعي لمدرستهم، كما حصل مع الوردي والجابري وحسن حنفي وفهمي جدعان وعلي حرب وغيرهم، بل أخذت النشوة من بعضهم مبلغاً طريفاً فصرّح بأن الأثر الفكري الذي خلفته أطروحات المفكر محمد عابد الجابري يعد هو القاسم المشترك الذي يجمع التيارات الفكرية في السعودية! وهذا التصريح إلى الطرفة والنادرة أقربُ منه إلى العُمق والرّسوخ، وهو يدلُّ على ضعفٍ ظاهر في تصوّر الواقع الحقيقي للتيارات الفكريّة السعوديّة

(2) ماجد البلوشي الاسم الحقيقي للمعرف الإنترنتي الشهير (فتى الأدغال) من دراسة نقدية منشورة على الإنترنت بعنوان :قراءة في الفكرة التنويرية بنسختها السعوديّة، تعقيباً على لقاء الدكتور سليمان الضحيان.

ومواردها المعرفيّة، ويمكننا لو شئنا عبر عمليّة عقليّة بسيطة وهي السبر والتقسيم أن نفنّد هذه الدعوى العريضة بيسر وسهولة»[3].

ويرى آخرون أن غياب العلماء الكبار الذين شكلوا مرجعية دينية ساندة لتيار الصحوة، سبب تذرراً للحالة الإسلامية استطاع العصرانيون/ التنويريون النفاذ منها، يقول الباحث السعودي خالد المشوح: «تيار التنوير الإسلامي السعودي كانت بداياته في منتصف التسعينات، عندما غاب رموز الصحوة والعلماء المؤثرون بعد ذلك كابن باز وابن عثيمين، والذين كانت آراؤهم تشكل قطعية لدى عامة المجتمع السعودي، بالإضافة إلى فضاء الإنترنت والتواصل المعرفي مع آراء وكتابات لم يكن بالإمكان الوصول إليها قبل ذلك، وكغيره من التيارات بدا من خلال محاولات أفراد من داخل التيارات السابقة مجتمعة، برز من خلال أطروحات تنادي بمراجعة التراث وتجديد الخطاب الديني، وإعادة قراءة الفلسفة وأسلمتها وإشكالات النهضة والتنمية، وكانت بداية المناداة تنصب على نقد الآراء التقليدية والتي تتضاد مع ملكة الاجتهاد المفتوحة والتي يُنظّر لها في المدرسة الدينية السعودية بالإضافة إلى نقد الموقف الرافض للفلسفة امتداداً للمدرسة الحديثية، صدرت بعد ذلك أصوات تنادي بهذه المراجعات للخطاب الديني، وزادت وتيرة هذا النداء بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ليطرح التيار التنويري نفسه كتيار ناقد لتيارات العنف والتطرف ومسبباته برؤية إسلامية»[4].

---

(3) المصدر السابق.

(4) خالد المشوح من دراسة مطولة عن الإسلاميين في السعودية الجزء السادس العصرانيون نشر بجريدة الوطن و على موقعه الشخصي: http://almushawah.net/news.php?action=show&id=13

ويمكن القول إن أغلب طروحات المدرسة السلفية التقليدية تصب في هذا الاتجاه، ولكن بطريقة أكثر هجومية، حيث يطلق أصحاب هذه المدرسة على التنويريين لقب «العصرانيين»، في محاولة لربطهم برموز النهضة العربية وعلى رأسهم جمال الأفغاني وهي حقبة يتفق غالب الإسلاميين على تجريمها وإدانتها.

كما يطلق معارضو التنوير من السلفيين لقب «المعتزلة الجدد»، لإعطاء معركتهم صبغة عقائدية، ولعل الدكتور عبد الرحمن المحمود هو أبرز الشخصيات المحترمة لدى التيار السلفي ممن تصدى لقضية العصرانيين، يؤكد المحمود أن :«التحالف بين العصرانيين الجدد والليبراليين والعلمانيين والشيوعيين، تحالف موجه للإسلام والتيار الإسلامي، وقال: إن العلماني لا يعادي الليبرالي، ولا القومي يعادي الشيوعي الآن، بل كلهم تحالفوا ضد الإسلام وعلمائه ودعاته، وبعد أن كانت هذه التيارات والاتجاهات تعادي الإسلام كدين صراحة صاروا يتحدثون عن تفسير جديد للإسلام، لأنهم يريدون إسلاماً جديداً يتماشى مع العصر الحاضر، يتقبل الفتاوى الشاذّة، التي يتلقفها الشباب وينحون مناحي الانحراف، فهؤلاء يريدون مجتمعات إسلامية». ويضيف :«تطوّر المدرسة العصرانية من الكلامية إلى المزج بين الأصولية والفكر الاعتزالي والصوفي والرافضي، وصولاً للعصرانيين الجدد الذين وجدوا تقارباً بل تحالفاً مع المد العلماني والمدرسة الفلسفية الغربية، والغزل بين الاثنين وتبادل المدح والثناء على أطروحاتهم حتى ولو كانت تمس الثوابت والمقدسات»[5].

(5) الدكتور عبد الرحمن المحمود من محاضرة ذائعة الصيت عن العصرانيين بأحدية راشد المبارك، طالع ملخصاً لها على الرابط:
http://www.aljded.com/2010/ 12/ 04/abdulrhman__almahmod

ويذهب الدكتور سفر الحوالي، أحد أبرز رموز الإسلام السياسي في السعودية، إلى حد التلويح بكفر العصرانيين، وربطهم بحركات التحرر والعصرنة الأوروبية، حيث يعرفه تيارهم بأنه: «الاتجاه المسمّى العصرية MODERNISM، وهي زندقة عصرية لها عصابة من الكتّاب يتسترون بالتجديد، وفتح باب الاجتهاد لمن هب ودب وكتاباتهم صدىً لما يدور في الدوائر الغربية المترصدة للإسلام وحركته، وربما يكشف الزمن عن صلات أوضح بينهم وبينها- كلهم أو بعضهم -وأصول فكرهم ملفقة من مذاهب المعتزلة والروافض وبعض آراء الخوارج مع الاعتماد على كتب المستشرقين والمفكرين الأوروبيين عامة، وهم في كثير من الجوانب امتداد للحركة «الإصلاحية» التي ظهرت في تركيا والهند ومصر على يد الأفغاني ومدحت باشا وضياء كول آلب وأحمد بهادر خان وأضرابهم.

وتتلخص أفكارهم في:

1 - تطويع الإسلام بكل وسائل التحريف والتأويل والسفسطة لكي يساير الحضارة الغربية فكراً وتطبيقاً.

2 - إنكار السنّة إنكاراً كلياً أو شبه كلّي.

3 - التقريب بين الأديان والمذاهب، بل بين الإسلام وشعارات الماسونية.

4 - تبديل العلوم المعيارية «أصول الفقه، وأصول التفسير، وأصول الحديث» تبديلاً تاماً، وفرّعوا على ذلك إنكار الإجماع والاعتماد على الاستصحاب الواسع والمصالح المرسلة الواسعة- كما يسمّونها -في

استنباط الأحكام واعتبار الحدود تعزيزات وقتية.

5 - الإصرار على أن الإسلام ليس فيه فقه سياسي محدّد وإنما ترك ذلك لرأي الأمة، بل وسعوا هذا فأدخلوا فيه كل أحكام المعاملات، فأخضعوها لتطور العصور، وجعلوا مصدرها الاستحسان والمصالح الواسعة.

6 - تتبع الآراء الشاذة والأقوال الضعيفة والرخص واتخاذها أصولياً كليه. وهم مع اتفاقهم على هذه الأصول في الجملة تختلف آراؤهم في التطبيقات، وبعضهم قد يحصر بحثه وهمه في بعضها، وهذا الاتجاه على أية حال لا ضابط له ولا منهج، وهدفه هدم القديم أكثر من بناء أي شيء جديد[6].

إن نقد سفر هذا كان قبل ظهور التيار التنويري في السعودية، وهذا التقييم للظاهرة العصرانية في العالم العربي كان له أثر كبير في أطروحات المتأثّرين بالدكتور سفر ونظرتهم للتنوير في السعودية.

وينتقد خطاب التجريم لمفهوم التنوير كما يطرحه الحوالي رمزاً من رموز التنوير في هذه الآونة، كما كان من رموز الإسلام السياسي في السابق الدكتور محمد الأحمري، الذي يرى أن : «تعامل بعض الإسلاميين السطحي مع الأفكار والمصطلحات مثل العلمانية والتنوير والقومية والشيوعية، فمثل هذه الأفكار لم تولد اعتباطا ولم تُوجد ويقبلها الناس لأن فيها شراً مدمراً للعالم، بل رأوا فيها خيراً عاما أوخاصاً». مؤكداً أن: «الأفكار

(6) الدكتور سفر الحوالي من كتابه ظاهرة الإرجاء 221/1.

عندما تصاغ ويسهر عليها بناتها ويحسنونها، ويدفعون الاعتراضات عنها، فإنهم يبنون فكرة لخير الناس أو لشرهم، لخير قوم ولضرر آخرين أو ربما لخير البشرية جمعاء، والأفكار الكبرى في العالم غالبا جاءت لتحل مشكلات وإشكالات ذهنية أو سلوكية، واقعية عند أصحاب الفكرة، وكثيراً ما يرى أصحابها الخير فيها أو في جوانب كثيرة منها...». ويضيف قائلاً: «المصطلحات التي تشيع عندنا من الأفكار، والملل والنحل في العالم، هي غالبا تختلف عما هي عليه في أصولها وتطبيقاتها فيه، فتعريف التنوير هنا يختلف عنه في غير بلداننا، وكذا كثير من المفاهيم الأخرى، مثل الليبرالية والقومية والعلمانية وغيرها، فهي تنقل لنا غالبا بطريقة جزئية، أي ينتزع الاسم من فكرة أجنبية باقتطاع جانب منها، ثم يواءم مع فكرة أو حركة أو مواقف عندنا، ويولد هذا منتجا جديداً، ثم بعدها نقول هذه التي هنا هي نفسها تلك الفكرة التي هناك»[7].

الاتجاه الثاني: نقد السلفية من الداخل

إن أصحاب هذا الاتجاه هم في الغالب من داخل التيار التنويري، أو المتعاطفين معه من الإخوان المسلمين، الذين يرون وبشكل براغماتي في دعم هذا التيار حداً من غلواء السلفية المهيمنة على المشهد السعودي. يؤكد أصحاب هذا الاتجاه أن تيار التنوير هو سياق طبيعي لنقد الحالة السلفية، التي أصابها التكلس بعد أن واجهت العديد من التحديات بدءاً من اصطدامها بالسلطة، وتحوّلها إلى خطاب معوق للإصلاح الفكري أو

(7) الدكتور محمد الأحمري في حوار عن هموم التنوير نشر بجريدة الوطن السعودية بتاريخ : جريدة الوطن 2010/6/22.

التجديد الفقهي وبالتالي عقبة كؤود أمام أي تحديث للمنظومة الفكرية السلفية، وهم يلحّون على أن تيار التنوير في السعودية ما هو إلا «تيار يقوم على نقد التيار السلفي وتفكيك بنيته التقليدية التي أسهمت في إعاقة النهضة والتقدم الحضاري»[8].

إن الباحث وليد الهويريني ينتقد هذا الرأي، معتبراً أن أزمة التنوير في السعودية لم تقدم خطاباً مستقلاً. فـ «التيار التنويري قدم نفسه كتيار هدم للتيار السلفي لا تيار بناء ومشاركة مع الطيف السلفي للإصلاح.. لقد كان من المفترض لتيار يرفع راية الإصلاح والتنوير أن يقدم رؤيته الخاصة دون أن يجعل أحد دعائمه ضرب وتفكيك التيار السلفي والذي يعد المكون الأكبر للبلاد بشهادة صناديق الانتخابات البلدية، كما أن هذا يتنافى مع حديث الإخوة التنويرين بأنهم أبناء للحالة الإسلامية»[9].

ويرى مسفر القحطاني أن إشكالية التنوير الإسلامي في السعودية هي «الغلو في نقد المدرسة السلفية التقليدية وإظهار جمودها وانغلاقها على الواقع المعاصر مما حدا بكل الناقمين عليها والمخالفين لها أن ينظموا في خندق هذا التيار مع تباين أطيافهم وانتماءاتهم الفكرية، وأعتقد لولا قميص النقد للسلفية وردة الفعل من المقابل لما اجتمعوا على هذا التيار في خندق واحد ليثأروا لبعضهم ويتنادوا في منتدياتهم» التحاورية «أو في واديهم المقدس» طوى «أو من خلال مقالاتهم في صحفنا اليومية»[10].

---

(8) نواف القديمي من حوار مطول حول التنوير والمشهد السعودي على موقع مجلة العصر أون لاين.

(9) وليد الهويريني من مقال مطول رداً على القديمي بعنوان: التنويريون، نشر في مجموعة قاسم البريدية على الإنترنت.

(10) امسفر القحطاني من مقالة نقدية لظاهرة التنوير في السعودية بعنوان: التنويريون السعوديين، قراءة هادئة وسط الضجيج على موقع الشخصي، الوعي الحضاري:
http://www.alwaai.net/files__det.aspx?item__id=242

الاتجاه الثالث: التنوير سياق طبيعي مرّ بأزمة تشكُّل

يغلب على أصحاب هذا الاتجاه التعاطف مع تيار التنوير، باعتباره ضرورة ملحة لنقد الخطاب السلفي، وهم يرون أن لحظة التنوير في السعودية مرحلة انفجار مدوٍّ، بدأ مع تراجع الصحوة الإسلامية بعد سجن دعاتها ثم بلغت ذروته مع أحداث الحادي عشر من سبتمبر الذي أفرز جيلاً من ناقدي السلفية التنويرين الذين انتقلوا بعد ذلك إلى خيارات أكثر تطرفاً من وجهة نظرهم ليستقر التنوير الإسلامي المعتدل مع تيار بدأ يتشكل مؤخراً ويتخذ له رموزاً ذات رؤية فكرية منهجية لعل من أبرزها الدكتور محمد حامد الأحمري.

ويلح الصحفي عبد العزيز قاسم على ضرورة التمييز بين لحظتي التنوير كردة فعل، والتنوير الذي صنع على مهل ويؤكد: «من واقع رصدي للساحة الشرعية، ألفيت أن ثمة تياراً بدأ بالتشكل في الآونة الأخيرة، بعدما كان بضعة أفراد في منتصف تسعينات القرن الفارط، وأخذت أطروحات هذا التيار، التي تضرب على وتر الأدبيات المدنية، وحقوق الإنسان، والحرية، والديموقراطية، في أسر كثير من الشباب الذين تربوا في المحاضن الشرعية». ويضيف قائلاً: وقتما انفلت أولئك الإخوة بطرح خطابهم يزعمون أنه إصلاحي ومن داخل التيار السلفي جوبهوا بمعارضة شديدة، ما زالت إلى اليوم، غير أنهم تعرضوا لانتكاسة شديدة، بعد عبور أبرز آبائهم التاريخيين إلى العلمانية، وجهرهم بذلك. بيد أن هذا التيار عاد إليه الوهج من جديد، بدخول شخصية لها كاريزما وذات

ثقل فكري عميق، وهو د. محمد الأحمري الذي أعاد الاعتبار لهذا التيار التنويري، عبر أطروحاته المؤصلة، ذات النفس الإسلامي الإصلاحي؛ بعدما انفضّ الشباب الإسلامي عنهم، وهو ما كان ينقص هذا التيار الذي بقي –طوال تاريخه القصير- بدون رمز له كاريزما واسم فكري لامع كالدكتور الأحمري.. كثير من منتسبي هذا التيار، يطلقون على أنفسهم «التنويريون»[11].

وهو الأمر الذي يوافقه عليه الباحث خالد المشوح الذي يرى أن مثقفي التنوير يؤمنون بمرجعية الوحي إجمالاً، إلا أن أطروحاتهم غير الناضجة هي سبب اصطدامهم بالمجتمع: «الأطروحات وقتها كانت غير ناضجة وتفتقر إلى المنهجية الواضحة نتيجة حداثة هذا التيار مما أوقع بعض منتسبيه السابقين في صدامات حادة مع المجتمع بالإضافة إلى الاحتكاك بين أفراد التيار ذاته، كما كان لإعادة قراءة التراث وكتابات الجابري بالإضافة إلى كتابات الإسلاميين الحديثة حول الديموقراطية والتنمية الأثر الأبرز على معتنقي هذا التيار، إلاّ أن مثل كتابات محمد أركون ونصر أبو زيد وعلي حرب في تفكيك النص ونقده ورفع القداسة عنه واستنساخ بعض النظريات الفلسفية الغربية الحديثة شكل نقطة إحراج وعدم توازن لدى بعض معتنقي هذا التيار تمثلت في اندفاع بعضهم إلى ساحات التطرف العلماني والابتعاد عن الفكرة الإسلامية»[12].

---

(11) عبدالعزيز قاسم في مقاله الأسبوعي بجريدة الوطن بعنوان :أيها التنويريون توقفوا وانصرفوا إلى صياغة نظريتكم:
http://www.alwatan.com.sa/Articles/Detail.aspx?ArticleId=411

(12) خالد المشوح :مصدر سابق.

التنوير بحسب الكاتب عادل الطريفي، وإن كان حالة سعودية استثنائية،إلا أن رموزه تخرجوا من المدرسة التقليدية وأفادوا منها، ويؤكد: «هناك نماذج لباحثين شرعيين سعوديين تخرجوا من المدرسة الفقهية التقليدية، ويحملون هماً تنويرياً مثيراً للإعجاب، ويمكن ضرب أمثلة بالأكاديمي والكاتب محمد علي المحمود الذي ناقش بشكل جاد الإشكاليات السلفية وموضوعات المرأة، والمستشار الشرعي عبد العزيز القاسم الذي يدفع باتجاه مسائل التنمية وتطوير الآليات الفقهية، والشيخ محمد الدحيم -القاضي السابق- الذي طالب بموقف معتدل من قاسم أمين- صاحب أطروحة تحرير المرأة- والشيخ أحمد بن باز المهتم بنقد المخرجات والمظاهر الفقهية المعاصرة. لطالما كانت المدرسة الشرعية التقليدية صاحبة الكلمة العليا فيما يخص المسائل الشرعية في المجتمع السعودي، ولذلك كان المجتمع يسير في اتجاه التقليد، والإتباع للمدرسة التقليدية في غالب الأوقات. ورغم مرور المدرسة الشرعية التقليدية تحت تأثير خطاب متشدد أثناء أوج الصحوة الإسلامية، إلا أنها أفلحت في نهاية المطاف باستعادة جمهورها داخل المجتمع -طبعاً في إطار مزايدة على خطاب التشدد الصحوي- التحدي الذي يواجه المدرسة الشرعية التقليدية هو وجود أصوات تنويرية شابة من داخل مدرستها وبين مقاعد التدريس والبحث فيها. صحيح، أن هذه الأصوات هي بمثابة الأقلية، ولكنها تسترعي انتباه المدرسة التقليدية بالتأكيد»[13].

(13) عادل الطريفي من مقاله الأسبوعي بجريدة الرياض بعنوان أولاد رفاعة عدد 13680 على الرابط :
http://www.alriyadh.com/2005/07/12/article113363.html

ويبالغ الكاتب سليمان الهتلان في تقدير لحظة التنوير السعودي الراهنة حيث يرى أن: «الحراك الكبير الذي يشهده المجتمع السعودي، على أكثر من صعيد، منذ الحادي عشر من سبتمبر 2001 هيّأ وقاد إلى ما تشهده الساحة السعودية اليوم من حراك فكري مدهش. فبالمقاييس السعودية، ربما يمكن وصف هذا الحراك الجديد ببداية «ثورة فكرية» على أفكار تقليدية هيمنت على الخطاب السعودي على مدى أربعة عقود تظافرت وتواطأت عبرها ظروف شديدة التعقيد تداخل فيها السياسي بالديني بالاجتماعي حتى أسست لحالة من التراجع الثقافي الشامل للمجتمع السعودي. فإلى قبل خمس سنوات، من كان يجرؤ أصلاً على مناقشة موضوع الاختلاط في الجامعات ومؤسسات المجتمع ومن كان يتخيل أن شاباً متديناً كان والده مفتياً للديار السعودية يصرح في العلن بأفكار تنويرية يؤكد فيها «حق» المرأة في قيادة السيارة ويدعو لإعادة التفكير فيما يعد اليوم ضمن «الثوابت» دينيا، وهناك أمثلة أخرى كثيرة ومهمة يمكن الاستشهاد بها على حيوية الحراك الفكري الراهن في السعودية. فإلى وقت قريب، من كان في السعودية وخارجها يتوقع أن يقول رئيس أحد فروع هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بجواز الاختلاط ويصر على رأيه ويدافع عنه بالحجة المستقاة من تراث إسلامي منفتح لكنه كان مغيّباً تماماً في الخطاب الديني السعودي»[14].

---

(14) سليمان الهتلان من مقاله الأسبوعي في جريدة الوطن بعنوان : من ظلمات التكفير إلى بدايات التنوير على الرابط:
http://www.alwatan.com.sa/news/writerdetail.asp?issueno=3449&id=18218&Rname=120

الاتجاه الرابع : التنوير حالة ذات جذور تاريخية

هذا ما يقوله التنويريون الإسلاميون أنفسهم، فهم يعتبرون التنوير في الحالة السعودية امتداداً طبيعياً للحراك الفكري والديني، الذي مرَّ بأطوار متعددة، كما أنهم يرون أنفسهم بعيداً عن حرب المصطلحات سلفيين إصلاحيين لكي يخرجوا من تبعات المدلول السلبي لمصطح التنوير في الوجدان السلفي.

يؤكد سليمان الضحيان بأن التيار التنويري الإسلامي؛ تيار موجود ولا يمكن الجزم بعدد أفراده هل هم عشرة أو مائة أو ألف، كما يتحفظ على إطلاق لقب التنويريين على هذا التيار بقوله: «نحن سلفيون إصلاحيون»، ونجسد «السلفية الإصلاحية». وفي ذات السياق أكد أن هذا التيار الإصلاحي المنبثق من عمق السلفية السعودية يواجه بمعارضة «أصحاب الصوت العالي الذين يهاجمون كل من يختلف معهم... من يهاجموننا هم الذين يهاجمون كل تيار فكري أو ثقافي». واعتبر أن معارضيهم ينطلقون من إرث تاريخي متأثرين بالصراعات، وما حدث من خلافات بين الحنابلة والأشاعرة، مذكراً بما حدث لابن عقيل الظاهري، حيث كونوا له لجنة، آذت ابن عقيل حتى طلب الدم كما ذكر ذلك ابن عقيل نفسه، وأيضاً أن من يعارضون التيار التنويري يجدون من انطلاقة عناصر «السلفية الإصلاحية» من نفس الأرضية السلفية التقليدية خطراً عليه[15].

---

(15) سليمان الضحيان، من تصريح له على لقاءه في البيان التالي، موقع عاجل:
http://www.idaleel.tv/daleel/news-action-show-id-191.htm

المحامي والقاضي السابق عبدالعزيز القاسم من رموز التنويريين الإسلاميين الفاعلين، على الساحة السعودية، والذي عرف سابقاً بنشاطه في حقبة مطالبات الصحويين بالإصلاح السياسي، يرى أن مسألة التنوير في السعودية بين دعاة هذا التيار والمدرسة السلفية التقليدية لا تعدو أن تكون: «اختلاف في الاجتهاد، وأصدقك القول إنني أرى أفعالهم تخالف أقوالهم، بمعنى أن التيار الإسلامي نفسه يتغيّر؛ فالقناعات اليوم ليست قناعات الأمس، الآن لم تعد لدى الإسلاميين مشكلة جدية مع المخالفين، فقد تكاثرت المواقف والمبادرات باتجاه تصحيح الموقف السابق، ورأينا الشيخ سفر الحوالي –شفاه الله– يقف في صورة واحدة إلى جوار الأستاذ محمد سعيد الطيب للتعاون في مشاريع سياسية... من أجل ذلك فإنني أقرأ موقف الإسلاميين من بعض ما طرحته كجزء من اختلاف مشروع، وبيننا فقه السلف وأدلة الشرع، ومن يثبت لي مخالفة واحدة لذلك فإن الرجوع إلى الحق واجب عليّ وعلى غيري. لقد لاحظت أن بعض مواقف التحذير لا تعدو كونها مزايدة يتبعها تأكيد على الاتفاق في المجالس الخاصة، وأنت تدرك أهمية الجمهور لدى الصحوة».

إذاً، لحظة التنوير هي لحظة امتداد للتغييرات التي طرأت على الخطاب الديني في السعودية، بفعل التحديات التي جابهته في عقد التسعينات والألفين، ومن هنا فإن حصر التيار وفقاً لرؤية رموزه والمؤمنين به في مجابهة التيار السلفي ظلم كبير لطروحات هذا التيار الناشىء، وهو الأمر الذي يؤكده نواف القديمي، فهو يؤكد أن «المسار الفكري لهذا التيار قد حصل له بعض التطوّر... لذا فإن الإصلاح السياسي للسلطة

باتجاه المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار، وتعزيز الرقابة على المال العام، وإصلاح القضاء ودعم استقلاله، وتنمية الاقتصاد، أن كل هذه المشروعات الإصلاحية هي حجر سنمار الذي ستتكئ عليه مشروعات تطور المجتمع. أعتقد أن هامش الاهتمام بالإصلاح الديني تضاءل بعض الشيء -رغم أهميته- لصالح الاهتمام بالإصلاح السياسي»[16].

وفي ذات السياق يؤكد الباحث طارق المبارك وهو من التنويرين: «أن محور فكر التنوير السعودي حول قضيتين تشغلانه تماماً : التعايش والنهضة، فبعد أن تبنّت الصحوة في السعودية رؤية صراعية مع العالم بل رؤية غير مهادنة حتى مع المذاهب الإسلامية المختلفة كالشيعة والصوفية والأشاعرة أدى تلاشي الصورة الموحدة للسلف واضطراب نقاء التاريخ إلى أن يتجاوز التنويريون هذا التخندق الذي اصطنعته الصحوة أمام المذاهب الأخرى. وهكذا رأينا لهم مشاريع مشتركة مع مختلف الطوائف السعودية في الإصلاح السياسي ومن ثم كان للتنويريين دور أساسي في إصدار بيان التعايش -2002- مع مجموعة من المثقفين السعوديين. ولقد بدأ مع هذه الثورة الإعلامية إعادة التمييز مرة أخرى بين الشعوب وثقافاتها وسياسات حكوماتها الخارجية، فأعاد في مرحلته التنويرية علاقة التواصل مع الأنظمة والعلوم الإنسانية الغربية بعد قطيعة وصلت إلى حد اعتبار هذه العلوم ذات أصول يهودية تهدف لإفساد الشعوب -كما ينظر احد الدعاة الصحويين-، بل أعاد الطموح في حداثة مفقودة. يقول سعد الدين العثماني أمين العدالة والتنمية المغربي الإسلامي: «من أهم

---

(16) نواف القديمي في حوار مع مجلة العصر:
http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentid=11131

محاور التجديد لدينا، التفاعل مع الحداثة ومعطياتها والكسب الإنساني فيها وتمييزها بين ما هو ديني وما هو دنيوي، وفهمها لما هو ديني في إطار قطعي المعرفة البشرية»[17].

تستغرب الكاتبة عائشة المطوع الهجوم الكاسح من قبل المدرسة السلفية على التنويريين، وتؤكد أن التيار التنويري لم يأت بما يخالف الشريعة تقول :«يواجه التنويريون السعوديون عقبات كثيرة في إيصال مفهوم التنوير المؤطر بالثقافة الإسلامية وذلك بسبب ارتباط التنوير في أذهان الكثيرين بتجربة التنوير الأوروبي واعتبار التنوير السعودي امتداداً لها، ووقف التنوير في مواجهة مع التيارات المتشددة التي اتهمت التنويريين بمحاولة مسخ شخصية الأمة وتراثها الفكري... ولو عقدنا مقارنة بسيطة بين المبادئ التي يدعو إليها التنويريون ومبادئ الإسلام العظيمة لوجدنا في هذه المبادئ لبّ الإسلام وروحه.. وليس دفاعا عن التنويريين- وإن كانوا يستحقون ذلك- لكن هو توضيح لمن يريد أن يتعرف على ثقافة التنوير وأفكاره.. لم يأتِ التنويريون السعوديون بجديد أو خالفوا الشرع عندما تبنوا حرية الرأي وحرية الكلمة والحرية الدينية (لا إكراه في الدين) فقد كان -عليه الصلاة والسلام- يبلغ دعوته بالإقناع بعيداً عن الإكراه والضغط.. دعا التنويريون إلى الكلمة الصادقة البعيدة عن الإساءات والتجريح»[18].

---

(17) طارق المبارك من مقال له بجريدة الشرق الأوسط بعنوان: أولوية التنوير بدل صراعية الصحوة على الرابط:
http://www.aawsat.com/details.asp?section=17&article=271647&issueno=9516

(18) عائشة المطوع، من مقال لها بعنوان :التنويريون السعوديون إنجاز واقعي وجدل نظري على العربية نت:
http://www.alarabiya.net/views/2010/ 03/ 07/ 112881.html

ملاحظات جوهرية

يمكن للباحث رصد العديد من الملاحظات النقدية على مسألة (أبوية) التنوير الإسلامي في السعودية؛ التي يمكن القول إنها تحوّلت إلى مكتسب معنوي يتقاتل عليه التنويريون وخصومهم، في حين أن المشكلة تبدأ ولا تنتهي عند حدود المصطلح وحمولاته الفكرية وتطبيقاتها على المشهد السعودي، إضافة إلى البحث عن سؤال جوهري يتصل بحقيقة وجود رؤية فكرية متماسكة للتنوير، كما يطرحه دعاته يمكن أن تكون مستقلة عن كل الأفكار المخالفة للسائد السلفي والتي لم لم تخل منها مرحلة زمنية منذ بدايات الحالة الإسلامية في السعودية.

بمعنى آخر هل يمكن اعتبار مرحلة المفكر عبد الله القصيمي، التي بلغت ذروتها بكتابه «هذه هي الأغلال» لحظة تنويرية! أم كانت اجتهادات الشيخ ابن سعدي الخارجة عن النص السلفي السائد تجديداً من الداخل الوهابي! وهل يمكن القول إن آراء عدد من نقاد الحالة السلفية من داخلها ككتابات عبد الوهاب أبو سليمان، وعبد الحميد أبو سليمان، وعبد الله الجديع، ودبيان الدبيان، وحسن المالكي، وعبد الله الحامد، وإبراهيم البليهي، ومؤخراً كل هؤلاء تبنوا آراء اجتهادية في المجال الفقهي والشرعي والفكري تخالف السائد السلفي! هل يمكن أن يقال إنهم كانوا تنويريين أم تجديديين أم إصلاحيين؟!

وهل هذه الأفكار والمقولات التي يطرحها دعاة التنوير الإسلامي الجدد، وأبرزها يتصل بمواءمة مصطلحات سياسية مع التصور الإسلام،

كالديمقراطية وآليات الانتخاب،أو حق الحريات العام، أو بملفات وقضايا فقهية كالحجاب والموقف من الموسيقى وحقوق المرأة، أو يتصل بمسائل الهوية كمخالفة الرأي السائد في ما يتصل بالمظهر/اللحية يمكن أن يقودنا إلى رؤية فكرية خاصة يمكن الاصطلاح عليها بالتنوير أو التجديد؟

هذا التساؤل يبدو جاداً إذا ما أخذنا في الاعتبار أن كل أطروحات ما يسمى بالتنوير الإسلامي هو تناول لمفردات وقضايا جزئية أكثر من كونه تأصيلاً لمنظومة معرفية؛ ومع كل الأثر المدوي لتلك الطروحات التجزيئية فإنها لا تخرج في غالبها عن اجتهادات مسبوقة لعلماء وفقهاء معاصرين من الأزهر أو لمفكرين إسلاميين، بل كثير منها يقف عند أطروحات متجاوزة لشخصيات من الوسط الإسلامي ذاته كالشيخ القرضاوي مثلاً.

أعتقد أن تيار التنوير الإسلامي في السعودية ما زال يعاني من معضلة انتزاع الشرعية، بحكم الهجمات القاسية التي تعرّض لها من تيار الإسلام السياسي ومن السلفيين، كما أن العديد من أفراده انشغلوا بالصراع على مكتسب (أبوية) التيار أكثر من تأسيس نظرية متماسكة لأفكاره، وما يطرحه من اجتهادات مسبوقة لا تشفع له كثيراً للبقاء كتيار فاعل، ما لم يكسر حاجز الخوف والتردد اللذين يحوّلانه بفعل الزمن إلى تيار متكلّس، يردّد شعارات بعناوين حالمة، دون أن ينعكس ذلك على المشهد الفكري المتغيّر باطراد.

السلفيون أهل الحديث
دراسة في فكر المحتلّين للمسجد الحرام

منصور النقيدان(*)

مدخل

في عام 1990 لفت انتباه أجهزة الأمن السعودية أن الأشخاص الذين تستوقفهم نقاط التفتيش الأمنية ولا يحملون (التابعية) أو بطاقة الهوية، هم بازدياد. وكشفت التحقيقات أن بعضاً منهم كان يمزّق بطاقته، بسبب الصورة الملصقة التي كانوا يعتقدون تحريمها.

(*) كاتب سعودي وباحث متفرغ في مركز المسبار للدراسات والبحوث.

كان أولئك الشباب بعثاً جديداً لجماعة انتعشت في سبعينات القرن الماضي، ومع حلول عقد الثمانينات كانت في ما يبدو في حالة انقراض وتآكل، ولم يكن قد بقي من معتنقي أفكارها إلا قلّة من الشيوخ والكهول موزّعين في صحراء نجد وبواديها، وآخرون منهم كانوا يقطنون الكويت[1] واليمن. كان السلفيون (أهل الحديث)، قد خاضوا صدامات مع فقهاء السعودية، وتعرّضوا للسجن مرتين أواخر السبعينات من القرن الماضي، واستيقظ العالم أجمع على إعلانهم عن ظهور مهديهم المنتظر صبيحة الأول من شهر محرم 1400هـ/20 نوفمبر 1979م.

كان نقد أهل الحديث اللاذع لمشايخ وفقهاء الحنابلة، ومتون الفقه كـ «زاد المستقنع» وغيره، وتجهيلهم لعلماء الوهابية وسخريتهم منهم سبباً في موجة من العداء تجاههم من قبل نظرائهم من المشتغلين بعلوم الشريعة والحنابلة من الفقهاء والقضاة، لهذا حينما انبعثت هذه الموجة أواخر الثمانينات لم تخطئهم العين، فقد كانت شعورهم الطويلة، وثيابهم القصيرة حتى أنصاف الساقين، ولبس بعضهم للخواتم بأيديهم،

---

(1) يذكر محمد الحسين وهو باحث سعودي كان في نهاية الثمانينات ممن تأثّر بموجة البعث الجديدة لفكر الجماعة أنه كان "هناك حوالي ستة أو سبعة أشرطة سُجّلت في الكويت في عام 1988 وكانت تحوي مناظرة بين بقايا "الإخوان" "أهل الحديث" وبين بعض السلفيين من جمعية إحياء التراث، وكان يمثل وجهة نظر الإخوان عبداللطيف الدرباس، وكان الدرباس يتولى الدفاع عن وجهة نظر "الإخوان" الذين احتلوا الحرم وأعلنوا ظهور المهدي، وأذكر أن بعضاً ممن سجنوا عقب احتلال الحرم لسنوات، خرج وله موقف معارض لكل من ينتقد الحكومات وخصوصاً ضد عصام البرقاوي (أبو محمد المقدسي)، وقد حدثت عدة مناظرات في هذا الشأن في جواخير الكويت، وقد حضرت بعضاً منها في عامي 1988. هناك فترة كادت أن تكون فترة ذهبية من 1987 إلى ما قبل احتلال الكويت، وذلك بعد خروج عبداللطيف الدرباس من السجن 1987، فقد تشكلت قوة علمية لا بأس بها لأهل الحديث في الكويت بفضل الدرباس، فالتف حوله الإخوان وكان عصام البرقاوي حينها متواجداً في الكويت وهناك طالب علم آخر اسمه أبو أيوب، وقد تعرّفت عليه في الكويت وعند الشيخ بديع الدين في سعيد آباد-الباكستان في عام 1988"، محمد الحسين، رسالة شخصية للباحث عبر الإيميل 21 أغسطس 2010.

ومطالبتهم الخطباء والوعاظ بأن يؤكدوا صحة الأحاديث التي يروونها بين الجمهور، تذكّر بأيامهم السالفة ومأساة اقتحامهم للمسجد الحرام.

في نهاية سبعينات القرن الماضي كان تقاطعُ أفكار أهل الحديث الجدد الذين كانت تشكّل الرياض والمدينة المنوّرة قاعدتين أساسيتين لهم بأفكار إخوان بريدة -وسط السعودية- الذين كانوا يهجرون مدارس الحكومة ووظائفها سبباً في تقارب حذر بين الجماعتين. فإخوان بريدة رغم هجرانهم للعمل في مؤسسات الحكومة، كانوا يدينون بالولاء التام للأسرة المالكة ولولاة أمرهم، ولا يقبلون نقد علمائهم وفقهائهم وكتب الفقه التي يتعلمون منها في مساجدهم، خلافاً لأهل الحديث كما سيأتي بيانه وتفصيله.

وفي عام 1989 عزمت مجموعة من وجهاء إخوان بريدة وبعض المشايخ فيها على رفع الأمر إلى السلطات، وتحذيرها من أن الأمر أصبح مخيفاً ومستفحلاً، ولا يجوز السكوت عنه؛ لولا وساطة من بعضهم بوعود قطعوها أن تُعالج المسألة، بطريقة أكثر حكمة، بعيداً عن الحكومة وأجهزتها الأمنية.

كانت نشرات «أهل الحديث» في السبعينات تُوزَّع خفية قبل الفجر في المساجد وعلى زجاج السيارات وكانت تؤكد على أهمية سنّة الرسول، والأخذ بها، وتعيب على المذاهب الفقهية تحكيم أقوال الرجال في دين الله، وتنعي على الحكومات والمجتمعات بعدهم عن شرع الله والأخذ بسنّة رسول الله.

جاءت السنوات الثماني التي امتدّت من 1987 وحتى 1995 لتكون فترة ازدهار وانبعاث ثانٍ لأهل الحديث، وبعدها ذبولهم وانكفاؤهم في السعودية واليمن والكويت، ولكن منذ 1995 حتى 2003، كانت هذه المجموعة قد أعيد تشكيلها مرة أخرى، ودخلت طوراً آخر عرف فيما بعد عند المراقبين والباحثين بـ «السلفية الجهادية» التي تجعل من جهيمان العتيبي رمزاً وشخصية ملهمة، وكان منظر الجهادية السلفية الأردني عصام البرقاوي (أبو محمد المقدسي) جسراً ووصلة تحوّل رئيسة في كل هذا.

تقتصر هذه الدراسة على شرح أسباب نشوء هذه الجماعة وأهم أفكارها وشيوخها والشخصيات المؤثرة داخلها والانشقاقات التي عرفتها، إلى قيام عشرات منهم باحتلال المسجد الحرام وإعلان مهديهم المنتظر، ثم القضاء على حركتهم بعد أسبوعين حيل فيهما بين المسلمين وبين الطواف والصلاة في أقدس مساجدهم.

الحالة الاجتماعية والدينية

يصف عالم دين سعودي الحالة الدينية والاجتماعية والثقافية في أوائل الخمسينات الميلادية «شغل الناس بأمور سياسية ومذاهب فكرية كالناصرية والقومية العربية الاشتراكية وغيرها بسبب الإعلام المنحرف والموجه... ثم أصابني ما أصاب الناس فانصرفت خمس سنوات عن دروس الشيخ ابن سعدي، واشتغلت بالزراعة في الوادي مع الوالد، ولم أكن أذاكر

أو أراجع العلم الذي حصلته، وكدت أنسى القرآن، ولم يكن يحضر حلقة الشيخ ابن سعدي سوى عدد بسيط»[2]، وفي عام 1960 أرسل عبدالرحمن الدوسري، وهو عالم دين كويتي رسالة إلى أحد كبار علماء الدين في السعودية وهو عبدالعزيز بن باز، يحثه فيها على مطالبة الملك سعود بن عبدالعزيز بمنع الصحف والمجلات والنشرات الأجنبية وإصلاح التعليم وإلحاق مدارس البنات برئاسة المعاهد التي يشرف عليها المفتي محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وتخفيض عدد مدارس البنات وقصر المدارس الثانوية على المدن الكبرى فقط مثل الرياض وجدة وبريدة وتقوية مادة الدين.

وكتب الدوسري رسالة أخرى يحذّر فيها من الجيش الجرّار للمعلمين الأجانب الذين «لا تسمح لهم حكوماتهم بالسفر إلى السعودية حتى يخضعوهم لدورة في الأفكار القومية»، وحذر الدوسري أيضاً من كثرة المدارس الثانوية ودعا إلى الاستغناء قدر المستطاع عن المدرسين من الجمهورية المصرية وأضاف «والأمر المهم جداً هو عدم ابتعاث أحد من طلبة المملكة إلى الجمهورية، فإن صرفهم إلى أمريكا أحرى نفعاً وأقل ضرراً»[3]. ويصف المستشار السابق في وزارة العدل السعودية عبدالمحسن العبيكان الحالة الدينية للمجتمع السعودي نهاية الخمسينات «في تلك الفترة لم يكن يصلي إلا كبار السن، أما غالب الشباب فهم لايصلون ويستهزئون

---

(2) العالم هو محمد بن صالح بن عثيمين، وهو فقيه وأستاذ جامعي وعضو هيئة كبار العلماء (29 مارس 1929 – 5 يناير 2001). مازن الغامدي المعروف بـ "مالك الرحبي". رحلتي إلى النور، 22 يونيو 2005. ص 141–142. نشرت في مواقع كثيرة على الإنترنت منها صيد الفوائد:
http://www.saaid.net/book/open.php?book=1962&=93

(3) كلتا الرسالتين في: محمد الحمد، ومحمد الموسى. الرسائل المتبادلة بين الشيخ ابن باز والعلماء. ص 243–246، دار ابن خزيمة، الرياض، 2001.

بمن يصلي، إلا القليل النادر منهم.كان الشباب يرون الصلاة نوعاً من التخلف»[4]. وهو ما يؤكده مقبل الوادعي في شرحه للأسباب التي أوصلت الجماعة السلفية المحتسبة، إلى نهايتها المؤسفة[5].

احتساب جماعي

كانت البلاد قد عاشت احتجاجات جماعية قام بها محتسبون في العاصمة الرياض وفي المدينة المنوّرة. احتجت مجموعة منهم أمام مبنى التليفزيون في العاصمة الرياض قادهم فيها أمير شاب في الرابعة والعشرين من عمره، وهو ابنُ أخ الملك الأميرُ خالد بن مساعد بن عبدالعزيز، وقد لقي مصرعه إثرها في منزله في سبتمبر 1965. جاء هذا التظاهر تجاوباً مع رفض علماء الدين والمطاوعة للبث التليفزيوني[6]. وقد نشرت جريدة القبس الكويتية بعضاً من الوثائق البريطانية التي تحدثت عن مقتل الملك فيصل بن عبدالعزيز سنة 1975 على يد ابن أخيه فيصل بن مساعد، وعلاقة ذلك بمقتل شقيقه الأمير خالد بن مساعد[7].

---

(4) جريدة المدينة، ملحق الرسالة، 2 مارس 2006.

(5) مقبل الوادعي، المخرج من الفتنة، ص 141، ط1، دار الحرمين، القاهرة 1984. وقد ذكر أن ضغط الآباء والأقارب على من تمسك بدينه من الشباب والسخرية بالمتدينين أحد أسباب تطرف الجماعة. وفي كلام الوادعي إشارة إلى أن الصحوة الإسلامية كانت في بداياتها الأولى طوال عقد السبعينات، ولم يكن وقتها للمطاوعة أي تأثير اجتماعي، خلافاً لما أصبح الحال عليه بعد ذلك في ثمانينات القرن الماضي.

(6) مضاوي الرشيد، تاريخ العربية السعودية بين القديم والحديث، دار الساقي ص 171. والأمير طلال، مصدر سابق، ص 260.

7) جريدة القبس الكويتية 23 يناير 2006، والوثائق مؤرخة في 26 مارس و22 و4 و29 أبريل 1975. أفرج عنها عام 2005، وتحدثت عن مقتل الملك فيصل بن عبدالعزيز سنة 1975 على يد ابن أخيه فيصل بن مساعد شقيق الأمير خالد. تشير الوثائق إلى مقتل الأمير خالد بن مساعد وأسبابه، وقد نسب السفير البريطاني الحديث إلى الأمير سلطان بن عبدالعزيز نائب أمير الرياض.

تصاعدت مطالب العلماء بأن يكون لهم حظ أكبر في الرقابة على الأنظمة والقوانين الصادرة من قبل مجلس الوزراء، ولقيت مطالب هيئة الأمر بالمعروف بغلق أستوديوهات التصوير في الرياض موافقة من الملك سعود في أيام حكمه الأخيرة، فقامت الحكومة بإيجاد حل وسط بأن أمرت برفع اليافطات عن الأستديوهات وإزالة واجهاتها الزجاجية، والإبقاء عليها[8].

أما في منطقة الحجاز التي كانت متحررة نسبياً من سطوة مطاوعة الرياض فقد اتخذت الاحتجاجات شكل احتساب جماعي، حين قامت مجموعة من المحتسبين بتحطيم بعض واجهات استديوهات وتماثيل العرض في محلات الملابس النسائية في المدينة عام 1965، تلاها هجوم آخر على أستوديوهات التصوير ومحلات ملابس نسائية في المدينة نفسها، وقد سجن المتورطون أياماً، وكان من بينهم الشيخ محمد بن عبدالعزيز الشدي وهو من علماء حريملاء-شمال غرب الرياض[9].

---

(8) أليكسي فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ص 488. شركة المطبوعات للتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2000.

(9) قام الشدي (1936 - 30 نوفمبر 2005) بزيارة بريدة صيف 1986، وحكى هذه القصة وكنت ممن حضرها، اختلف الشدي مع "أهل الحديث" في نهاية السبعينات بسبب موقفهم من الفقهاء الحنابلة، وهجاهم بقصيدة شهيرة رفعها إلى الملك خالد، قبل احتلال الجماعة للمسجد بفترة وذكر أنه تعرض للتهديد من قبل جهيمان نفسه بعد القصيدة. جاء ذكر هذه الوقائع في :ناصر الحزيمي، لقاء مصور مع مكتبة الملك فهد الوطنية 2001 ج1، ولقاء خاص مسجل أجراه الباحث معه في الرياض في يناير 2006.وناصر الحزيمي كاتب سعودي. ولد عام 1958 في الزبير جنوب العراق، وانتقل إلى الرياض مع والده وهو في الحادية عشرة، وتعرف على الجماعة السلفية عام 1975 في الحج، وأصبح من المقربين إلى جهيمان العتيبي ورفيقه في بعض أسفاره وكتب له بعض المراسلات، وقد سجن في 5 ديسمبر 1979، وكان من أوائل من أفرج عنهم في الدفعة الأخيرة من الجماعة عام 1986. كتب الحزيمي شهادته (ذكرياتي مع جهيمان العتيبي) ونشرها مركز المسبار للدراسات في كتابه الثالث والأربعين (الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج) يوليو 2010. أجرت معه مكتبة الملك فهد الوطنية 2001 لقاء مطولاً في ست ساعات يحكي فيه سيرة حياته مع الجماعة السلفية، وقام الباحث بإجراء لقاء معه مسجل في يناير 2006 في الرياض، كما نشر الحزيمي ثلاث مقالات في جريدة الرياض السعودية عن الجماعة وتأثير جماعة التكفير والهجرة عليهم، في 6 سبتمبر 2004، و19، و26 مايو 2005، وسوف يأتي الاستشهاد بالحزيمي كثيراً في هذه الدراسة.

التأسيس

في حومة هذه التحوّلات التي عاشتها السعودية تأسست «الجماعة السلفية المحتسبة» التي عُرفت فيما بعد بـ «أهل الحديث»[10] برعاية وإشراف مباشر من نائب رئيس الجامعة الإسلامية عبدالعزيز بن باز، الذي كان يحظى بدعم من مفتي السعودية رئيس الجامعة محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ويتمتع بنفوذ كبير وبثقة الملك فيصل بن عبدالعزيز.

ولدت الجماعة بعد اجتماع في الحرة الشرقية في المدينة ضم كلاً من سعد التميمي وسليمان بن شتيوي الحربي وجهيمان العتيبي وناصر بن حسين الحربي، وكان لهم جميعاً تجربة سابقة مع جماعة الدعوة والتبليغ، واختاروا أن يكون اسمها (الجماعة السلفية)[11] وعرضت الفكرة على عبد العزيز بن باز، فدعمها وأعلن عنها ولكنه فضّل أن يكون اسمها (الجماعة السلفية المحتسبة)[12]. وكان نشاط الجماعة في السنوات الأولى مزيجاً

---

(10) وقد خصص الوادعي فصلاً عن الجماعة في كتابه (المخرج من الفتنة) بـ"اسم أهل الحديث". وهو الذي اعتمدته في عنوان الدراسة.وسوف يأتي ذكرهم في ثنايا بأوصاف متعددة كلها كانت تعرف بهم وهي "الإخوان"، و"أهل الحديث، و"السلفية المحتسبة".

(11) الحزيمي، لقاء مع الباحث في الرياض 2006. لا تتوفر معلومات كافية عن ثلاثة من المؤسسين للجماعة الواردة أسماؤهم في الأعلى، ولكن الأحداث اللاحقة بعد انشقاق الجماعة في أواسط السبعينات وعدم تعرضهم للإيقاف والسجن، يدل على أنهم ممن نأوا بأنفسهم عن جناح جهيمان، وفضّلوا تمييز أنفسهم عن البقية والتزام خط العلماء التقليديين. وقد جاءت الإشارة إلى التميمي والشتيوي في: مقبل الوادعي، المخرج من الفتنة، الطبعة الأولى، الصفحات 141-144 و ص 109، الطبعة الثانية.

وناصر الحزيمي، ذكرياتي مع جهيمان، كتاب المسبار الثالث والأربعين (الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج). ص255 و272. يوليو 2010.

(12) ولكن يبدو أن جهيمان لم يكن راضياً بهذه التسمية، يقول مقبل الوادعي إن "الشيخ الألباني زارنا ونحن بالمدينة وكان يلح مع مجموعة أن نسمي أنفسنا بالسلفيين، وأنا وجهيمان أبينا أن نسمي أنفسنا بالسلفيين ونحن سلفيون منذ زمن... لكن مجرد التسمية بها تحجر، فالحزبية ضيقت العطن وضيقت النطاق"، المخرج من الفتنة، ص 311.

من طريقة جماعة الدعوة والتبليغ وتعاليم عالم الحديث السوري ناصر الدين الألباني، ومن عقيدة الإمام محمد بن عبدالوهاب، والاسترشاد بتوجيهات ابن باز. وقد ساهم ذلك في انتشار مراكز الجماعة وتضاعف أعداد المنتسبين إليها، ولكنها قصرت معظم نشاطها على الهِجَر والقرى ومناطق تواجد البادية، واختارت الغالبية العظمى من الجماعة وصف أنفسهم بالإخوان[13].

تأثير الألباني في الجامعة الإسلامية

ولد محمد ناصر الدين الألباني في ألبانيا 1914، ثم انتقل مع والده إلى دمشق وهو ابن 8 أعوام، تلقى التعليم على يد والده ودرس الفقه الحنفي، ثم انشغل بدراسة علم الحديث حتى أصبح من كبار علماء الحديث. انتقل للتدريس في الجامعة الإسلامية منذ تأسيسها في عام 1960، بدعوة من صديقه نائب رئيس الجامعة ابن باز، وبقي فيها حتى أنهي عقده بعد أربع سنوات بسبب تهم وجهت إليه من قبل زملائه بإثارة الفتنة والتحريض على انتقاد الفقهاء وإثارة تمرد الطلاب على أساتذتهم، وفي عام 1999 نال جائزة الملك فيصل لخدمة الإسلام، وألف عشرات الكتب والتحقيقات لكتب الحديث والسنّة، وهو من أكثر الشخصيات السنّية تأثيراً في القرن

---

(13) كان أفراد الجماعة يفضلون أن ينادوا بعضهم بـ (الإخوان)، وقد ذكر جهيمان في رسالة "الميزان في حياة الإنسان" لقاءه بأحد طلاب الدراسات العليا "فقال لي لما علم أنني من الإخوان إني قد قابلت أحد إخوانكم في شقراء". رسائل قائد المقتحمين إلى الحرم، تحرير رفعت سيد أحمد. ص 163. مكتبة مدبولي. ط الثالثة. 1989. وفي قصيدة لشاعر الجماعة اليمني أحمد المعلم باسم (هذه دعوتنا) خاطب من اعتقلوا من الجماعة بـ(يامعشر الإخوان سيروا وابشروا..). المرجع السابق ص179. وقد التقى الباحث بعدد ممن كانوا مع الجماعة وكان الوصف المحبب لهم هو "الإخوان"، ولكنهم حينما يتحدثون عن"منهجهم"، فهم(أهل الحديث). وقد ذكر جهيمان في(الفتن وأشراط الساعة ص 12)، أن التسمية التي تطلق على الجماعة تدور بين اثنتين: مطوِّع، أوالإخوان.

العشرين ومن أقطاب انبعاث السلفية العلمية (أهل الحديث) في العقود الأربعة الأخيرة، توفّي في 2 أكتوبر 1999.

تأثّرت الجماعة بأفكار ناصر الدين الألباني، واقتفت تعاليم الأب الروحي للجماعة الشيخ عبدالعزيز بن باز[14]. عمل الألباني مدرساً للحديث في الجامعة الإسلامية منذ تأسيسها عام 1960 حتى أنهي عقده عام 1964. ذكر الألباني بأنه كان قريباً من طلبته وأنه اتفق مع محمد عبدالوهاب البنا (قُتل ابنه في احتلال الحرم وكان من المتورطين مع الجماعة) بأن يقوموا كل أسبوع برحلة مع طلبتهم، ولأن الألباني -كما يصف نفسه- قد جاءهم بـ «علم لم يسمعوا به من قبل» فقد ارتفع مستوى علم الطلبة بالحديث وعلله، وخاضوا نقاشات مع أساتذتهم في الجامعة تسبّبت بإحراجهم، فدفع الحسد زملاءه المدرسين إلى رفع شكاوى ضده تتهمه بإثارة الفتنة داخل الجامعة والتطاول على الأئمة الأربعة مما تسبّب في إنهاء عقده رغم وساطة صديقه ابن باز[15].

---

(14) ولد عبدالعزيز بن باز وسط السعودية في عام 1912، فقد بصره وهو في السابعة عشرة وتلقى العلم على مفتي السعودية ورئيس القضاة محمد بن إبراهيم، وسعد بن عتيق وعبدالله بن عبداللطيف، تولى القضاء وهو في العشرين من عمره، وتولى منصب نائب رئيس الجامعة الإسلامية منذ تأسيسها عام 1960، وأصبح رئيسها منذ 1970.ولدت الجماعة السلفية المحتسبة (أهل الحديث) برعاية منه في 1965. طبع له عشرات الرسائل وآلاف الفتاوى، ومن أشهر فتاواه فتوى طويلة أصدرها بكفر الرئيس جمال عبدالناصر في 1964، بعنوان(ردة عن الإسلام واشتراكية حرام)، وفتوى أخرى بحق الرئيس التونسي أبورقيبة، وعين الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد منذ 1975، ومفتياً للسعودية منذ 1992، توفي في 14 مايو 1999.

(15) تمتع الألباني بعلاقة وطيدة مع الجماعة السلفية المحتسبة، وكان مستشاراً ومفتياً لأعضائها، وبعد وقوع الاحتلال مباشرة أشيع أنه ضمن المشاركين في الاقتحام، ووجهت إليه أصابع الاتهام في قضية المهدي، ولكنها لم تثبت. امتنع عن الحج سنوات، حتى 1990. انظر محمد إبراهيم الشيباني.حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه، الجزء الأول، ص 58-62 مكتبة السداوي،1987. أيضاً: الألباني سيرة ذاتية صوتية.الجزء الثالث، دار الاثار، عمان، الأردن، بدون تاريخ. أيضا: كلام الشيخ على حادثة جهيمان واحتلال الحرم، تسجيل صوتي، موقع أهل الحديث والأثر: http://www.alathar.net/home/esound/index.php?op=shbovi&shid=1&boid=48

ويبدو أن الخمس سنوات الأولى من إنشاء الجامعة الإسلامية قد شهدت تنامي هذا التوجه داخل الجامعة وخارجها، فقد ذكر حمود بن صالح العقيل إمام جامع الأمير متعب بن عبدالعزيز بالرياض والداعية بدار الإفتاء والإرشاد 1980، في خطبة ألقاها قبل إنهاء احتلال المسجد الحرام بيوم واحد في 2 ديسمبر 1979 أن «المدينة المنوّرة جمعت مزيجاً من الوافدين للدراسة في الجامعة، وكان أكثر الطلاب مختلفين في العقائد والفروع وفي هذا الجو نشأت مجموعة تدعو إلى نبذ المذاهب الفقهية والأخذ بالكتاب والسنة، وترك البحث في كتب الفقه وما استنبطه الفقهاء، وقد حدثت منهم غرائب وشذوذ أوجدت الفرقة والاختلاف واتساع الشق وحدوث الفوضى في الدين، وسارع ولاة الأمر في المملكة حينذاك إلى وأد الفتنة وقتلها في مهدها ففرقوا غير السعوديين عن المدينة بإرجاعهم إلى أوطانهم، وقد نامت الفتنة طويلا نتيجة هذا الإجراء الحكيم»[16].

نشاط الجماعة

اقتصرت أنشطة الجماعة في السنوات العشر الأولى على الدعوة والوعظ واتباع القرآن والحديث الصحيح، وذم التقليد واقتصر معظم عملها في الهجر والقرى والبوادي، وكان لهم تأثير ظاهر في عدد منها غرب السعودية، ويبدو أن اقتصار الجماعة على الهجر والبوادي كان بسبب أن المدن والحواضر الكبيرة كانت مكتفية بعلمائها. ولهذا كان جهيمان يتفادى المدن، فقد كان يتحدث بالعامية ولم يكن يمتلك القدرة

(16) حمود العقيل، خطبة في جامع البديعة، تقرير سليمان العصيمي، جريدة الرياض، 12 يناير 1980.

على الحديث بالفصحى[17]، وكان للجماعة أيضاً بيوت تأوي من يرتادها في مكة والمدينة والرياض وحائل وساجر، وكان مقرها في مكة بيت «حوض البقر» في العزيزية والمسؤول عنه هو عايض بن دريميح، وفي المدينة كان لها بيت في الحرة الشرقية، وفي الرياض مسجد سكيرينة ومسجد الرويل بمنفوحة، وفي ساجر جنوب القصيم ومسقط رأس جهيمان العتيبي كان أمير الجماعة ابن غازي، وفي بريدة لم يكن لهم بيت ولكنهم كانوا يسكنون المدرسة الأهلية العلمية المعروفة بـ «المدرسة الدينية» في مبناها القديم شمال مسجد العيد القديم، وفي حائل كان بيت أبناء جارالله هو موئلهم، وكانت الغالبية من الجماعة تعيش في المدينة فهي مركز الجماعة ومهاجر المستجدين منهم[18].

وفي موسم الحج من كل عام كانت الجماعة تقيم مخيمها وتستضيف أعداداً من العلماء وأساتذة الجامعة الإسلامية من السعودية ومن خارجها، ولكن الجماعة لم تصدر أية نشرات تعريفية عن أفكارها طوال عشر سنوات من تأسيسها حتى 1975، وهذا يعود إلى أن الجماعة كانت تعتبر نفسها امتداداً طبيعياً لمدرسة أهل الحديث ومنهج السلف، كما أن كتب الألباني وفتاوى ورسائل ابن باز اعتبرت مصادر كافية لفكرها، ويبدو أيضا أن غالبية «الإخوان» من الجماعة كانوا ذوي سابقة مع جماعة الدعوة والتبليغ، وهي جماعة تفضل الانكماش وتزهد في التأليف، إضافة إلى تواضع تحصيلهم العلمي في الشريعة وعلومها، ولكن مع ظهور الانشقاق

---

(17) الحزيمي، لقاء مع الباحث، الرياض.

(18) الحزيمي، مكتبة الملك فهد.

منتصف السبعينات نشرت الجماعة رسائلها لتوضيح موقفها مما يشاع عنها من قبل خصومها وتبديد التهم التي وجهت إليها، وحرصاً من أعضاء الجماعة على تمييز أنفسهم عن مخالفيهم بشرح أفكارهم والتدليل عليها[19].

أبناء البادية والهجر

ازدادت أعداد المنتسبين إلى الجماعة في سنوات قليلة، وغلب على أعضائها أبناء القبائل من بادية السعودية، وبعض من الحاضرة، وكثير من الطلاب الذين يدرسون في الجامعة الإسلامية من الكويت ومصر والعراق واليمن والباكستان، وفي لقاء أجرته جريدة السفير اللبنانية[20] أشار ولي العهد السعودي الأمير فهد بن عبدالعزيز إلى أن الجماعة كانت خليطاً من البدو والحضر. وقد ذكر مقبل الوادعي أن الجماعة في المدينة كانوا بدواً اتجهوا إلى علم الحديث وتعظيم الكتاب والسنة، «كانوا بدواً وبعضهم سائق وبعضهم يعمل في معمل بلوك»[21]، ولكنك تجد السائق منهم قد وضع «رياض الصالحين» على طبلون سيارته، يأتي الواحد منهم فيقيم بيننا أياما ثم يعود إلى أهله وهو طالب علم، ولكنهم كانوا بدواً «لا يحسنون

---

(19) الحزيمي، لقاء الرياض في رسائل الجماعة التي نشرت مغفلة من التاريخ وخلا معظمها من اسم المؤلف استشهاد بكتب الألباني وتفسير محمد الأمين الشنقيطي، وهو عالم موريتاني هاجر إلى السعودية في الخمسينات الميلادية، وكذلك مؤلفات حمود بن عبدالله التويجري وهو عالم سعودي كان كتابه (إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة) من المصادر التي اعتمدتها الجماعة في تعزيز ظهور المهدي محمد بن عبدالله كما سيأتي.

(20) جريدة السفير اللبنانية، العاشر من يناير 1980.

(21) الطابوق.

الحديث باللغة العربية»، وذكر الوادعي أن المحققين من رجال الأمن السعوي سألوه قبل ترحيله إلى اليمن عن سبب انتشار دعوة الجماعة وكثرة أتباعها، فأجابهم بأنه هو يشعر بالحيرة إزاء ذلك ولا يملك جواباً[22].

تسرب الفكر التكفيري

منذ 1977 تطعّمت الجماعة بعناصر جديدة زادت من وعيها الحركي وفتحت نافذة جديدة على محرّمات لم يكن يسمح بالاقتراب منها، مثل اتهام الأسرة المالكة السعودية بتبذير ثروات البلاد، وإثارة النقاش حول مدى أحقيتهم بحكم البلاد من منظور ديني، وانتقاد علماء الحكومة -كما يصفونهم- وتكفير الحكومة السعودية، وقد تناقضت تصريحات المسؤولين السعوديين مع شهادات مقرّبين من الجماعة وأعضاء سابقين منهم حول حقيقة تأثر الجماعة بالتكفير والهجرة، فقد أكد وزير الداخلية الأمير نايف بن عبدالعزيز أن التحقيقات أكدت عدم وجود أشخاص يحملون فكر جماعة التكفير من الكويتيين والمصريين المتورطين مع الجماعة[23]، بينما أكدت شهادات كل من مقبل الوادعي[24]، وناصر الحزيمي خلاف ذلك، وذكر حمود العقيل في خطبته التي سبقت الإشارة إليها أنه «بعد وفاة الملك فيصل أخذت الفتنة تنمو شيئاً فشيئاً، حتى اتّسعت في عام 1396هـ/1975م، وزادت بشكل ملحوظ في عام 1397هـ/1977م،

---

(22) الوادعي، سيرة ذاتية ج 2، تسجيل صوتي- مكتبة أهل الحديث بدماج، بدون تاريخ. وقد أشار إلى ذلك أيضاً في كتابه المخرج من الفتنة.

(23) "وتموت الفتنة"، إصدار جريدة الندوة، ص88، 1980.

(24) مقبل الوادعي، المخرج من الفتنة ص 142، الطبعة الأولى.

وفي عام 1398هـ/1978م دخلت عناصر أجنبية في العقيدة، وبعيدة عن عقيدة أهل السنّة والجماعة، تنتمي إلى جماعة التكفير والهجرة بمصر، وقد نشطت في عام 1399هـ/1977م في المملكة، وكان المراقبون لها من طلاب العلم يعرفون أن قادتها وأقطابها لا يحملون للناس الهداية»[25] ولكن الحزيمي يذهب إلى أن تأثير جماعة التكفير كان مؤقتاً ثم تلاشى قبل احتلال الحرم بسنتين تقريباً[26]. وقد ذكر الوادعي أن الألباني في زياراته إلى المدينة كان يقضي وقتاً في نقاش مع من يتأثرون بفكر التكفير حتى يتراجعوا عنه[27]، وقد أوضح جهيمان معاناته من التهم التي وجهت إليهم بالتكفير[28].

الصدام مع الفقهاء وبدايات الانشقاق

ظهر انتقاد الفقهاء وأتباع المذاهب الأربعة قبل إنشاء الجامعة الإسلامية بسنوات، ويؤكد هذا برقية أرسلها مفتي السعودية محمد بن إبراهيم في عام 1377هـ/1956م إلى رئيس قضاة مكة عبدالله بن حسن

---

(25) حمود العقيل، مصدر سابق.

(26) الحزيمي، مكتبة الملك فهد.

(27) الوادعي، سيرة ذاتية، ج2. يذكر محمد الحسين أنه حتى عام 1988 كان بعض أهل الحديث على قناعة بأنه في فترة تشكل فكرة المهدي، كان بعض الإخوان المصريين يأتون إلى بيت الحرة الشرقية في المدينة، ويذكرون أنهم رأوا هذا الرجل (محمد بن عبدالله) في المنام على أنه المهدي، فكان لدى هؤلاء الإخوان شك بأن وزارة الداخلية السعودية كانت على علم بتوقيت دخولهم الحرم، وهناك من كان يرى أن هؤلاء المصريين كانوا مدسوسين ومخبرين، وفئة ثالثة كانت تذهب إلى أن هؤلاء كانوا يكفّرون الحكام من الجماعات الجهادية المصرية ولم يكونوا يؤمنوا بالمهدي، بيد أنهم يؤيدون الخروج على الحكومات. محمد الحسين، مصدر سابق.

(28) جهيمان العتيبي، مختصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 126. رسائل قائد المقتحمين إلى الحرم، رفعت سيد أحمد.

عن وعاظ هنود (في الحجاز كما يبدو) يقومون بالتهجّم على أئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم والحط من أقوالهم[29]. وليس واضحاً من برقية ابن إبراهيم ما إذا كان هؤلاء الوعّاظ من جماعة الدعوة والتبليغ أو من مدرسة أهل الحديث من سلفيي الهند، وتشير بعض المصادر إلى أن من شاركوا في احتلال الحرم، كانوا ممّن قرأ في كتب الشريعة، وحفظ غير قليل من الكتاب والسنّة[30]. وفي رسالة من مفتي السعودية محمد بن إبراهيم إلى أمير الرياض إشارة إلى شكوى أمير «دخنة» من وعاظ ومرشدين أجانب يقومون بجولات في أنحاء المملكة[31]، في الفترة نفسها التي تأسّست فيها الجماعة السلفية المحتسبة، يؤكد ذلك أن مسجد سكيرينة في الرياض الذي كان يأوي أتباع الجماعة كان معروفاً بأنه كان مقر جماعة التبليغ والدعوة[32]، وقد بدأت جماعة التبليغ نشاطها في السعودية والخليج مبكراً منذ 1947، فقد قام مؤسسها محمد إلياس بإعلانها عقب زيارته لمكة، ولا يستبعد أن تكون نواتها بدأت هناك[33].

انتقل ابن باز إلى العاصمة الرياض رئيساً لإدارات البحوث العلمية والإفتاء عام 1975، وأناب عنه أبا بكر جابر الجزائري، الأستاذ بالجامعة

---

(29) فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم.جمع محمد بن عبدالرحمن بن قاسم. الجزء الثالث عشر ص161-162 بتاريخ 28-3-1377هجري/ 23 أكتوبر 1957. الطبعة الأولى. مطابع الحكومة بمكة المكرمة. 1979. أيضا: فتوى لابن إبراهيم عن طرد مدرس يعني يفتي بمذهب أهل الظاهر. الجزء الثاني ص23، بتاريخ 1 رمضان 1389هـ/ سبتمبر 1969م. وكان بديع الدين الراشدي -كما سيأتي- يعقد لطلابه من أهل الحديث دروساً في كتاب المحلى.

(30) محمد المجذوب، مجلة الجامعة الإسلامية، عدد، 44 ص20. أيضا: ناصر الحزيمي، لقاء مع الباحث، الرياض.

(31) فتاوى ابن إبراهيم، ج 13، ص 159، بتاريخ 20 جمادى الآخر 5/1386 أكتوبر 1966.

(32) ناصر الحزيمي، ذكرياتي مع جهيمان العتيبي، كتاب المسبار (الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج)، ص 250، يوليو 2010.

(33) فلاح المديرس، الحركات الإسلامية في الكويت، السلفية والتبليغ، جريدة القبس، 27 نوفمبر 2006.

الإسلامية ليصبح مرشداً للجماعة[34]، ولكن مع ازدياد أعداد أعضائها وغلبة العناصر الشابة وتنامي تمدّد أهل الحديث في الجامعة الإسلامية، بدأ الخلاف بين أعضاء الجماعة وقضاة المدينة وأساتذة الجامعة يتصاعد بسبب النقد الشديد الذي كان يوجهه الطلاب للفقهاء ووصفهم بالتعصب والجهل بصحيح السنة وعلم الحديث.

كان الألباني يلتقي بالجماعة في مواسم الحج كل عام وينزل ضيفاً في المخيم التابع لها، فيستشار في شؤونها ويستفتى فيما أشكل من مسائل علمية وفكرية، وكانت كتبه مرجعاً للجماعة، كما كان يحل ضيفاً في الحج في مخيم الجماعة ويجتمع بزملائه من الأساتذة وبطلابه، وقال: «رأيت جهيمان أكثر من مرة وكان يسألني ويستفتيني»[35]. ومع ازدياد الخلافات داخل الجامعة والصدام مع علماء المدينة وأساتذة الجامعة لم يتمكن ابن باز من تهدئة الشقاق رغم اجتماعات رأب الصدع، وقد ذكر مقبل الوادعي أن جهيمان اتهم أحد كبار الجماعة بأنه كان مخبراً لأجهزة الأمن[36].

صعود نجم جهيمان العتيبي

ولد جهيمان بن محمد بن سيف العتيبي عام 1938 تقريباً في ساجر جنوب القصيم، وهي إحدى هجر الإخوان البدو البالغ عددها ثلاث وخمسون.

---

(34) أبو بكر جابر الجزائري، ولد في بسكرة في الجزائر 1921، هاجر إلى السعودية، وقام بتدريس التفسير في الجامعة الإسلامية والمسجد النبوي بالمدينة المنوّرة.

(35) الألباني، سيرة ذاتية مسجلة ج3. أيضا: الحزيمي، ذكرياتي مع جهيمان العتيبي. والحزيمي، مكتبة الملك فهد.

(36) المخرج من الفتنة ص 141 - 144. ط1. 1984، وقد سرد أسماء أربعة من علماء المدينة الذين اصطدمت بهم الجماعة، ووصفهم بأنهم "علماء سوء"، وهم ابن زاحم، وعبدالعزيز بن صالح، وعبدالقادر شيبة الحمد.

وقد تأسست الهجرة عام 1913، وكان والده من الإخوان المحاربين في جيش الملك عبدالعزيز، وكان صديقاً لسلطان بن بجاد بن حميد، ويقال إن سلطان أوصاه بالفرار عقب معركة السبلة 1929 وعدم تسليم نفسه، وتوفي في حادث سيارة عام 1966. وكان سيف العتيبي، جد جهيمان لأبيه، مشهوراً بـ (سيف الضان) وكان فارساً غازياً قتلته قبيلة أخرى انتقاماً لقتله أشخاصاً من أبنائها في إحدى غزوات البادية[37]. لم يكمل جهيمان تعليمه المدرسي بعد الرابعة ابتدائي، وفي منتصف الخمسينات التحق بفوج بن ربيعان في الحرس الوطني[38]، وتشير بعض المصادر الأمنية إلى أن جهيمان سافر إلى الكويت عام 1959 وسكن الرميلة، حيث كان في نيته الالتحاق بالجيش الكويتي إثر تهديدات حكومة عبدالكريم قاسم باحتلال الكويت ولكنه عاد إلى السعودية والتحق بالحرس الوطني.

تأثّر جهيمان بجماعة الدعوة والتبليغ في بداية شبابه أوائل الستينات، وصحب أفرادها فترة، وفي منتصف الستينات اعتنق جهيمان سلفية أهل الحديث متأثّراً بناصر الدين الألباني ومؤلفاته وتعاليمه التي زرعها بين طلابه في الجامعة الإسلامية، ومريديه الذين كانوا يلتقون به في كل عام. كما تتلمذ على ابن باز، وحضر دروساً في دار الحديث التابعة للجامعة الإسلامية[39]، وشارك في تأسيس الجماعة السلفية المحتسبة عام

---

(37) الحزيمي، مكتبة الملك فهد. أيضا: مشاري الذايدي، ربع قرن على حركة جهيمان ماذا بقي وماذا فني، الشرق الأوسط، 24 - 25 فبراير 2004.

(38) جهيمان، الفتن وأشراط الساعة، الرسائل السبع، ص 12، بدون تاريخ ولا ناشر.

(39) ذكر جهيمان في إحدى رسائله أنه كان يحضر دروساً في معهد الحديث التابع للجامعة الإسلامية، وحضور الدروس في المعهد كان مفتوحاً لكل من يرغب الحضور ولا يجب الانتظام في صفوفها، وهذا هو الذي أوهم بعض من كتبوا عن الحركة أن جهيمان تخرج من الجامعة الإسلامية.

1965، ونشط في الجماعة مسؤولاً عن الرحلات والجولات في القرى والهجر والبوادي، وأشرف على بيت الحرة الشرقية، وشارك في جولات دعوية في القرى والبوادي بلغة سهلة مبسطة للعامة، ودرس على صديقه مقبل بن هادي الوادعي وابن باز وبديع الدين الراشدي السندي وحضر دروس الأمين الشنقيطي، والتقى بالألباني كثيراً في مواسم الحج. بقي مستوى جهيمان الاجتماعي متواضعاً، حيث كان حتى بداية السبعينات سائقاً في الحرس الوطني، ومالكاً لقطيع من الجمال والماشية كان قد قد ورثها من أبيه[40].

أصبح من المؤثرين داخل الجماعة منتصف السبعينات، وتسبب موقف غالبية أتباع الجماعة من بعض المسائل الفقهية التي تتعلق بأحكام الصلاة، والمحاريب في المساجد، وأذان الفجر، والموقف من أئمة المذاهب الأربعة وعلمائها وكتب المذهب الحنبلي، وقد تسبب اختلاف وجهات النظر في هذه المسائل بخلافات بين شباب الجماعة وشيوخها القدماء من جهة، وبين مدرّسي المسجد النبوي وفقهاء من أساتذة الجامعة وعلماء المدينة من جهة أخرى، وقد وجد جهيمان في الشباب غايته وأنصاره الذين يبحث عنهم.

واستطاع جهيمان الاستئثار بتأييدهم والوقوف معهم، على رغم أنه كان فيهم من يفوقه تحصيلاً علمياً ومعرفة بالشريعة، وقام بنقلهم إلى مرحلة أخرى كان عنوانها رفض المؤسسة الدينية ورفض علمائها والعداء للأسرة الحاكمة والتشكيك بشرعية حكمها للبلاد، ومع تواضع مقدرته على التأليف وضعف معرفته باللغة العربية الفصحى تحدثاً وكتابة، إلا أنه

(40) ناصر الحزيمي،مكتبة الملك فهد.

نجح في تأليف عدد من الرسائل، وكان ينشرها في البداية مغفلة من اسمه أملاها وساعده في صياغتها وتوثيق مصادرها شاعر الجماعة أحمد حسن المعلم ومحمد بن عبدالله القحطاني، الذي دعي بالمهدي لاحقاً كما سيأتي. وقد خضع مقبل الوادعي اثناء توقيفه في المباحث العامة للتحقيق والمساءلة بشأن رسائل جهيمان، وكانت الشكوك تدور حول دور الوادعي في تأليف تلك الرسائل التي تنسب إلى جهيمان، ولكنه أنكر ذلك[41]. ساءت علاقة جهيمان بالأب الروحي للجماعة عبدالعزيز بن باز منذ 1977، وقد تطرق لذلك في أكثر من موضع من رسائله.

تزوّج جهيمان ثلاث مرات وأنجب عدداً من الأبناء، ومع ظهور أمارات تطرف الجماعة قامت الحكومة باعتقال بعضهم. لاذ جهيمان بالفرار، وبقي قرابة سنتين طريداً حتى ظهر في المسجد الحرام، وتمكّن من دخول الكويت في عام 1979 تهريباً عبر الحدود[42]، وقام بمتابعة طباعة

---

(41) سيرة ذاتية صوتية، ج2.

(42) كان التسلل عبر الحدود الكويتية السعودية نشطاً في تلك الفترة، وقد تمكّن كثير من أعضاء الجماعة وأنصارهم في الكويت من السلفيين لسنوات من التخفّي عن أنظار الجوازات وحرس الحدود، وقد تسلّل القحطاني محمد بن عبدالله (المهدي) إلى الكويت، وكذلك أحمد المعلم الذي كان يشرف على طباعة الرسائل في مطابع مجلة الطليعة، ثم تسهيل عملية إدخالها إلى السعودية عبر أعضاء الجماعة الكويتيين، وكان أبرزهم جابر الجلاهمة، وعبداللطيف الدرباس الذي قبض عليه في رمضان 1399/أغسطس 1979، وبقي موقوفا حتى احتلال المسجد الحرام، فبقي سجينا حتى 1986. وفي حديث أجراه الباحث مع أستاذ العلوم السياسية السابق بجامعة الكويت في أوائل شهر يناير 2006 في السالمية بالكويت، ذكر النفيسي أنه كان في شهر رمضان من العام 1399هـ/1979م في شوق عارم لأداء العمرة، ولكنه لم يكن يملك جوازاً يمكّنه من دخول الأراضي السعودية بعد أن قامت الحكومة الكويتية بسحب جوازه عقب تأليفه لكتاب (الكويت والرأي الآخر)، ولكنه وجد من يعرض عليه المساعدة بتهريبه إلى داخل الحدود السعودية، وبعد دقائق من اجتيازهم الحدود أحاطت بهم سيارات أمن الحدود السعودي في "الرقعي"، فقبض عليه متنكراً باسم عبداللطيف الفهد، ضمن عشرين شخصاً، أودعوا السجن في المنطقة الشرقية لأكثر من شهر حيث أطلق سراحهم جميعاً بعد تدخل الشيخ سعد العبدالله الصباح ولي العهد الكويتي، ما عدا شخصاً واحداً هو صاحب "الوانيت الداتسون" عبداللطيف الدرباس للتحقيق معه بشأن النشرات. عبدالله النفيسي، لقاء مع الباحث، الكويت، يناير 2006.

آخر رسائله وأكثرها أهمية هي (الإمارة والبيعة والطاعة) التي طبعت كغيرها من رسائل الجماعة في مطبعة الطليعة التجارية في الكويت.

كان جهيمان يتمتع بشخصية قيادية وبكرم ولطف أكسبه حب الشباب والمستجدين من الجماعة، ولكن ولي العهد السعودي الأمير فهد بن عبدالعزيز وصفه بأنه «رجل ساذج وعادي إلى درجة متناهية لا يستطيع حسن التعبير، لا من الناحية اللغوية ولا من ناحية التفكير حتى -إنه لا- يستطيع أن يكتب كتباً ويسجلها، وأنه لايفهم شيئاً منك إذا تحدثت معه»[43].

استطاع جهيمان قيادة 250 من المسلحين في الأول من محرم 1400هـ/ 20 نوفمبر 1979م واحتل بهم المسجد الحرام، وأعلن عن ظهور المهدي وطالب الناس بمبايعته وأعطى توجيهاته للمسلّحين بإغلاق أبواب المسجد وبقتل كل من يعترضهم[44].

وريث الإخوان

كان جهيمان حتى بداية السبعينات موظفاً في الحرس الوطني في فوج ابن ربيمان، والأفواج عبارة عن فرق عسكرية يشغلها أبناء القبائل من قدامى المحاربين في جيش (الإخوان) ويتوارثها أبناؤهم، والإخوان (إخوان

---

(43) جريدة السفير اللبنانية 10 يناير 1980.

(44) خطبة بيعة المهدي في المسجد الحرام، التليفزيون السعودي، 22 نوفمبر 1978. وهي مفرغة في كتاب "وتموت الفتنة"، جريدة الندوة، 1980.

من أطاع الله) حركة إحياء دينية وهابية متقشفة ولدت نواتها في بادية نجد أوائل القرن العشرين، وترعرعت في الحواضر الثلاث والخمسين التي عرفت باسم (الهجر)، تيمّناً بهجرة الرسول مستلهمة معنى الهجرة من بلد الكفر إلى بلد الإسلام. اعتبرت مرحلة البدو فترة جاهلية منبوذة، ولقيت حركة الانتقال من البدو إلى القرى والهجر دعماً وتشجيعاً من قبل علماء الدين الوهابيين، وقرر السلطان عبدالعزيز بن سعود أن يوجه اهتمامه إلى حركة الإخوان كواسطة لتقوية وتثبيت قوته على العناصر الممزقة الكثيرة التي كان عليه أن يصارعها في نجد وكل أقاليمه الجديدة عموماً، ومنذ عام 1913 ومثّل مقاتلو الحركة القوة الضاربة المخيفة في جيش الملك عبدالعزيز.

أثرت تلك الحركة المتشددة في بدو وسط الجزيرة العربية خلافاً للحضر، الذين كانوا يبدون وهابيين أكثر اعتدالاً. لاحظ عبدالعزيز أن الحركة صارت تسيطر على الأمور في نجد، ورأى ضرورة وضعهم تحت ضبط صحيح، كان هناك خطر من اندفاعهم بلا رادع ولا وازع، خارج نطاق حكمه في الشمال الشرقي حيث العراق والكويت. استمرت الخلافات تتفاقم وتمرّد عليه أكبر زعمائها فيصل الدويش وسلطان بن بجاد العتيبي وضيدان بن حثلين.

جاءت مرحلة الصدام في معركة السبلة الشهيرة عام 1929 التي انتصر فيها عبدالعزيز نصراً ساحقاً، فلاذ الزعماء الثلاثة بالفرار، وبعد مداولات ومراسلات أذعن سلطان بن بجاد وجاء مع خمسين رجلاً من أتباعه إلى الملك عبدالعزيز حيث أودع هو والقادة الآخرون في سجن

الأحساء الذي كان يخضع لإشراف عبدالله بن جلوي حاكم الأحساء القوي. بقي سلطان بن بجاد في سجنه حتى لقي حتفه عام 1933.

في الخمسينات توصل الملك عبدالعزيز إلى استنتاج مؤداه أن عصبية الإخوان البدو لم تعد تشكل خطراً على النظام، لأنها موجهة ضد «البدع» وإغراءات الحضارة العصرية، لذا أخذت الحكومة تولي اهتماماً كبيراً للمجندين من البدو[45].

أدرك جهيمان فترة رئاسة الأميرعبدالله بن فيصل بن فرحان للحرس الوطني (منتصف الخمسينات) وقد أكد جهيمان أنه لم يكن أحد من العاملين بالحرس-وقتها- يحلق لحيته[46]، وقد جاء إنشاء الجماعة السلفية عام 1965 شحنة روحية لأبناء الإخوان، فكانت هي الحاضن الروحي لزهاء عشرين ألفاً من مجندي الحرس الوطني الذين كانوا يتمتعون بحس ديني وهابي، وبولاء للأسرة المالكة في وقت عاشت فيه البلاد بعض حركات التمرد داخل الجيش من ذوي التعليم العالي.

بعد إخماد تمرّد الإخوان في السبلة بقوا عاملاً سياسياً دينياً مهما في البلاد، وبرغم عدم فتور تشددهم، إلا أنهم أصبحوا لا يشكلون تهديداً عسكرياً لنظام الحكم فشقوا طريقهم تدريجياً نحو كسب ثقة الحكومة، وأصبحوا يشكلون العمود الفقري للحرس الوطني والوحدات غير النظامية

---

(45) أليكسي فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ص 456.

(46) جهيمان،الفتن وأشراط الساعة، ص 12، الرسائل.

في الجيش، وقد كانت الحكومة تنظر إليهم باعتبارهم أشجع المواطنين الذين يلتزمون بالإسلام التزاماً شديداً فضلاً عن التزامهم بنظام الحكم الملكي الديني بوصفه النظام المناسب[47].

ذكرى أولئك الفرسان الأوائل سوف تكون عاملاً رئيساً في تشكيل رؤية جهيمان العتيبي وقد كان والده محمد واحداً منهم. بدأت كوامن تلك المشاعر الجياشة والحنين الجريح إلى مجد الآباء من الإخوان بالظهور لدى جهيمان وغيره من الإخوان الجدد منذ منتصف السبعينات[48].

وكان مآل الحلف الذي انفرط عقده بين الملك عبدالعزيز وبين الإخوان إحدى القضايا الهامة التي ستشغل تفكير جهيمان وظهرت بشكل واضح في رسائله، ومنها الفتن وأشراط الساعة، والإمارة والبيعة والطاعة[49]، وقد وصف جهيمان حال الحرس الوطني عام 1977 في رسائله :«فأنت لن تجد في فوج كامل من الإخوان إلا ثلاثة أو أربعة»[50]. وما ذكره يعبّر عن تحوّل كبير مقارنة بالحال قبل عشرين عاماً حيث كان الإخوان هم الغالبية الساحقة.

---

(47) أليكسي فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ص 456.

(48) مشاري الذايدي.مصدر سابق.

(49) الحزيمي، مكتبة الملك فهد. أيضا: الحزيمي، ذكرياتي مع جهيمان العتيبي، مصدر سابق.

(50) جهيمان، الفتن وأشراط الساعة، مصدر سابق.

مقبل الوادعي

ولد مقبل الوادعي في اليمن، وسافر إلى مكة وهو دون العشرين فدرس في معهد الحرم المرحلتين المتوسطة والثانوية، ثم انتقل للدراسة في الجامعة الإسلامية، حيث حصل على الماجستير في علوم السنة، وبكالوريوس في أصول الدين، تلقى العلم على الألباني، وكان يحضر دروسه الخاصة التي يعقدها لكبار الطلاب، وحضر دروس ابن باز في صحيح مسلم في المسجد النبوي وتخصص في علم الحديث، وقد كان مفتي الجماعة: «كنت مفتي الجماعة ومدرسهم»[51]، وكان صديقاً لجهيمان حتى حدثت الفرقة بينهما بعد «انحراف» رآه في رسائل جهيمان. وجّه إليه الأمن السعودي تهمة التحريض وتأليف رسائل جهيمان -كما سبق- فسجن لشهور ثم أبعد عن السعودية قبل أحداث الحرم بعام كامل، وتوفي عام 2001 بعد إصابته بتليّف الكبد.

تحدّث الوادعي عن علاقته بجهيمان في سيرته الذاتية الصوتية، وذكر الخلاف والقطيعة التي وقعت بينهما، وقد أثنى جهيمان على الوادعي[52]، ويتحدث الوادعي عن تلك المرحلة: «كنت أصحب الجماعة وأدرّس بعضهم وكانوا يعتبرونني مفتيهم، ونخرج في الرحلات، وكان فيهم ناس مستفيدون»، والوادعي هو أحد ثلاث شخصيات مؤثّرة قامت الحكومة بإبعادهم وهم الألباني عام 1964، الذي بقي على صلة بالجماعة في زياراته

---

(51) مقبل الوادعي، سيرة ذاتية صوتية، مصدر سابق.

(52) جهيمان، الميزان في حياة الإنسان ص 163، رسائل قائد المقتحمين، رفعت سيد أحمد.

للعمرة والحج، وبديع الدين الراشدي السندي في عام 1979 -كما سيأتي-، ومقبل الوادعي 1978.

وفي 2001 ألقى الوادعي في مدينة جدة محاضرة ذكر فيها أنه سئل مراراً عن انتقاده للسعودية في كتبه، فذكر أنه أمر من يقوم على طباعة كتبه بأن يحذف منها مواضع الهجوم على السعودية، موضحاً أن كلامه كان بسبب إبعاده من السعودية، وأنه كان في المدينة حين سجن أواخر السبعينات، وبعد سجنه في المدينة والرياض خرج وهو لا يقول بتكفير الحكومة السعودية، بل هو في خصام دائم مع من يكفّرونها، وأنه عفا عنهم كما عفوا عنه[53].

بديع الدين السندي

بديع الدين الراشدي السندي من أهل الحديث من سلفيي السند في باكستان، ولد عام 1926، وهاجر إلى السعودية عام 1975، وأقام في مكة أربعة أعوام، قام بالتدريس في معهد الحرم لسنتين بتزكية من رئيس شؤون الحرمين عبدالله بن محمد بن حميد، ودرَّس المُحَلَّى لابن حزم الأندلسي. مُنع من التدريس في المسجد الحرام بسبب آرائه الناقدة للفقهاء، فعقد

(53) مقبل الوادعي، مشاهداتي في المملكة العربية السعودية "44". وفي المخرج من الفتنة ص 78 ما يؤكد أن الوادعي رغم عدائه للسعودية طوال خمس عشرة سنة فقد كان يرى حكامها مسلمين، وأن احتلال المسجد الحرام من قبل جهيمان وأهل الحديث بغي وخروج على حكومة مسلمة. وقد خلت الطبعات الجديدة من كتبه التي أصدرها في الثمانينات من أي هجوم أو انتقاد للحكومة السعودية، كما هو ملاحظ في الطبعة الجديدة من كتابه "المخرج من الفتنة"، وكتابه الآخر "السيوف الباترة لإلحاد الشيوعية الكافرة"، الذي صدر قبل توحيد اليمن، وقد لمز السعودية في ثمانية مواضع من كتابه.

دروسه في منزله.أبعدته الحكومة السعودية لكونه أحد المحرّضين لتمرّد الجماعة، بعد تصاعد الخلافات بين الجماعة وعلماء المؤسسة الرسمية وتشديد الرقابة الأمنية، أُبعد عن السعودية نهاية 1978، كان حادّ الطباع وشرساً في النقاش، وكان له صدامات مع علماء الأحناف في السند، وقد استمر على مواقفه كما يظهر من تسجيل صوتي مسجل عام 1991، وصف فيه فقهاء المذهب الحنفي بـ«المخانيث». ألّف مايقرب من 108 كتب معظمها في علوم السنّة، توفي في 8 يناير 1996 في كراتشي[54].

انقسام الجماعة

قاد جهيمان جناح الصقور داخل الجماعة، وبدأ الصدام مع معتدلي الجماعة ومنهم المرشد أبو بكر الجزائري الذي ساهم ضعفه وعجزه عن السيطرة على تمرّد الدماء الشابة في اتجاه الأمور نحو انشقاق أكبر. تعصّبت للجزائري مجموعة من بينهم قدماء الجماعة. في 1976 عقد اجتماع في بيت الحرة الشرقية، وكان الهدف من الاجتماع إعلان براءة شيوخ الجماعة من الآراء التي لا تمثلهم. وأعلن قدماء الجماعة شكواهم من انفراد جهيمان بالقرارات الهامة داخل الجماعة من دون الرجوع إليهم[55]، وقد أشار وزير الداخلية السعودي الأمير نايف في مؤتمر عقده بوزارة الداخلية في فبراير 1980 إلى هذا الخلاف الداخلي بين الجماعة،

---

(54) محمد الأرناؤوط، جريدة الأسبوع الأدبي، ع 719. أيضاً علي حسن عبدالحميد الأثري، بديع الدين السندي، محاضرة صوتية، 25 فبراير 2005.

(55) الحزيمي، ذكرياتي مع جهيمان العتيبي، ص 272.

وأن الجماعة بدأت بالتشدد قبل ثلاث سنوات من احتلال الحرم، مما جعل بعض الرجال الذين لهم بهم صلة يبتعدون عنهم ويختلفون معهم ويتبرؤون منهم[56].

وقد ذكر الوادعي بالتفصيل أسباب الخلاف في كتاب «المخرج من الفتنة»، وذكر أسماء من اختلف مع الإخوان من أساتذة الجامعة وعلماء المدينة، وبعض من اتهمهم بالوشاية ورفع التقارير الأمنية يقول فيه: «ولكن ضغط الحكومة وتكالب علماء السوء عليهم جعلهم ينفرون من المجتمع، وفي آخر أمرهم انقسم الإخوان إلى قسمين: قسم تبع جهيمان، وقسم تبع الجزائري، ونحن لا يهمّنا انفصال الجزائري لأن له اتجاها غير اتجاهنا، لكن يهمنا أنه اتبعه سليمان الشتيوي، وهو يعتبر رأسًا في الدعوة، وكذا فالح (الحربي) أيضا يُعتبر رأساً في الدعوة، فسعينا في الصلح فأبى جهيمان أن يتعاون معهم في الدعوة، وقال: أنا أدعو إلى الله وهم يدعون على الله، وهم إخواننا، لكننا لا نثق بهم. يقصد أن هناك مجالس بينهم سرية بلغت الحكومة فمن بلغها؟ وفي آخر الأمر دُعينا إلى دار الإخوان وحضر حماد الأنصاري والجزائري وتكلّمَا بكلام لا يليق وردّ عليهما الأخ سعد التميمي، وقال إنهم إخواننا»[57].

ومع كثرة مشاكل الطلاب في الجامعة مع أساتذتهم أخضع عدد منهم للمساءلة من قبل الأساتذة بقصد التحقق مع تحاشي الدخول معهم بالنقاش حول صحة تلك الأقوال[58].

---

(56) وتموت الفتنة، مصدر سابق.

(57) المخرج من الفتنة، الطبعة الأولى كاملة من دون حذف، الصفحات 141-144. أيضاً الطبعة الثانية، ص 109.

(58) الوادعي، سيرة ذاتية. وذكر الوادعي منهم أكرم ضياء العمري، أستاذ التاريخ السابق في الجامعة الإسلامية.

غاب جهيمان عن الاجتماع وانضم إليه أحمد المعلم وعلي المزروعي وفيصل اليامي(العجمي)، وهو -كما سيأتي- من قام بإلقاء الخطبة الشهيرة صبيحة احتلال المسجد الحرام، وكان أحمد المعلم اليمني شاعر الجماعة قد قبض عليه في الكويت ورُحِّل إلى السعودية في اليوم الثاني لاقتحام الحرم، وسجن سبع سنوات، وقد أسهم بكتابة رسائل جهيمان العتيبي وقام بمراجعتها وتوثيق مصادرها مع محمد بن عبدالله (المهدي) قبل طباعتها[59]. أما فيصل اليامي (العجمي) فقد أشار إليه فالح بن نافع الحربي -كما سيأتي- وفيصل اليامي كان أكثر الجماعة معرفة بفكر ابن تيمية وأحفظهم لأقواله.

وقعت صدامات للجماعة مع علماء نافذين مثل إمام وخطيب الحرم النبوي رئيس محاكم المدينة المنوّرة عبدالعزيز بن صالح، وإمام الحرم المدني ابن زاحم، والأستاذ في الجامعة الإسلامية عبد القادر شيبة الحمد، بسبب بعض الأحكام المتعلقة بالصلاة والمحاريب والأذان والموقف من أئمة المذاهب الأربعة والتقليد[60].

جهيمان ينقل الجماعة إلى مرحلة جديدة

استأثر جهيمان في السنوات الثلاث الأخيرة من عقد السبعينات بشؤون الجماعة بعد نجاحه في إضعاف خصومه، ويؤكد استفراد جهيمان

---

(59) الحزيمي، مصدر سابق.

(60) الوادعي، المخرج من الفتنة، ص 109، الطبعة الثانية.

وسيطرته على بيت الإخوان في الحرة الشرقية بالمدينة، ما ذكره فالح بن نافع الحربي من أنه اشتد الخلاف بينه وبينهم آخر الأيام، وأنه كان إذا زارهم في بيتهم لمناصحتهم أغلقوا الباب في وجهه، ويقول: «ذات مرة قام جهيمان وفيصل العجمي بإخراجي من بيت المسجد بالقوة قبل صلاة المغرب، اتهموني بكل التهم التي يتهمني بها الحزبيون اليوم[61]، آذوني وطردوني حتى أني خفت منهم أن يعتدوا علي»[62].

نقل جهيمان الجماعة إلى مرحلة جديدة بدأت بانتقاد علماء الحكومة الرسميين، أتبعها بنقد سياسي للحكم وطرح أسئلة عن شرعيته والتشكيك بحقيقة تطبيق آل سعود للشريعة، وقد سبقت الإشارة إلى تأثر أهل الحديث بجماعة التكفير المصرية. وقد أشار ولي العهد السعودي الأمير فهد بن عبدالعزيز إلى موقف الجماعة من الحكومة: «يأتي أفرادها إلى المساجد وإلى الناس البسطاء يحاولون إفهامهم بأن العقيدة الإسلامية بدأت تضعف في المملكة وأنه لا بد للقاعدة الإسلامية أن تنتبه»[63]. لم يقصر جهيمان نقده على حكام السعودية بل أكد أن «حكام المسلمين اليوم لم يبايعوا الناس على ما بايع عليه الصحابة رسول الله»[64]، ولكنه يؤكد أنه

---

(61) يقصد كتابة التقارير الأمنية.

(62) تسجيل صوتي في 7 ذو الحجة 1423هـ/9 فبراير 2003م، بمنزل ربيع بن هادي المدخلي، موقع سحاب. www.sahab.com. وقد ذكر الوادعي الخلاف بين فالح بن نافع وبين جهيمان، وأن كل المساعي للصلح بينهما قد فشلت بسبب تصلب جهيمان، وقد وصف الوادعي فالح بأنه رأس في الدعوة كما سبق. المخرج من الفتنة، ص 109، الطبعة الثانية.

(63) جريدة السفير اللبنانية، 10 يناير 1980.

(64) جهيمان، الإمارة والبيعة، رسائل قائد المقتحمين إلى الحرم، ص 65.

«لا يلزم من بطلان بيعتهم تكفيرهم، بل هم مسلمون بيعتهم باطلة» وهم «ليسوا من قريش لأنهم لا يقيمون الدين، بل يهدمونه ويحاربون ملّته» وهو يصفهم بالمنافقين «فتراهم يظهرون الإسلام ويوالون الكفار والمشركين»، ويشنع على علماء الدين ويؤكد أن الدجال أهون منهم، لأن الدجال أمره ظاهر، وقد وصف جهيمان العلماء بـ «مشايخ المداهنة والمعاش والرتب والمراتب»، ويحرم جهيمان العمل عند هذه الفئة من الحكومات في الجيش والشرطة والوظائف عموماً كما يبدو والموقف تحريم العمل عندهم عريفاً أو شرطياً أو خازناً[65].

نشر أفكار الجماعة

حرصت الجماعة على توضيح موقفها من مسائل الخلاف التي نشبت بينها وبين خصومها عبر نشر رسائل صغيرة عرفت بـ(الرسائل السبع) إضافة إلى ثلاث أخرى، كانت تطبع في المطبعة التجارية لدار الطليعة في الكويت[66]، ولكن من دون نشر أسماء المؤلفين، وقد عرضت أولى رسائل الجماعة (رفع الالتباس عن ملة إبراهيم) على الشيخ ابن باز، ولكنه طلب أن يعاد تحرير فقرة منها وكانت هي المرة الأولى والأخيرة التي عرضت فيها الرسائل عليه، وقد أصر ابن باز على إعادة تحرير الرسالة، ويبدو أن ملاحظته كانت حساسة إلى حد أنه هدّد بإصدار فتوى بخصوصها إذا لم يؤخذ برأيه، ولكن الرسالة كانت قد طبعت فاضطروا

(65) الإمارة والبيعة والطاعة، ص 65-86.

(66) عبدالله النيباري، لقاء أجراه معه الباحث في مكتبه في مبنى مجلة الطليعة في الكويت، يناير 2006.

إلى استخدام ختم حفر عليه ملاحظته، طبعت على جميع النسخ[67]، وقد ذكر وزير الداخلية الأمير نايف بن عبدالعزيز أن نشرات الجماعة كانت مجهولة المصدر في البداية ولم يؤخذ عليها أي ملاحظات ذات قيمة[68].

وقد ذكر جهيمان بأنهم قاموا بعرض رسالة رفع الالتباس على كل من بديع الدين وابن باز فلم ينتقدا فيها شيئا، «ثم قرأ بعض الإخوان الرسائل السبع ونصيحة الإخوان على الشيخ بن باز فما أنكر شيئا إلا تخصيص هذه الدولة-السعودية- بالذات»[69]. وقد ذكر جهيمان ابن باز في أكثر من رسالة باللوم تارة وبالمديح والثناء تارة «فخير من ينكر عليهم اليوم هو الشيخ عبدالعزيز بن باز -حفظه الله- ولكنه مستمر في الإنكار وهم مستمرون في المنكر»[70]، وذكر الوادعي أنه أنكر على جهيمان ومن وافقه منذ بدأ بنشر رسائله وقاطعه[71].

الموقف من الجماعات الإسلامية والشيعة

اتخذت الجماعة منذ منتصف السبعينات موقفاً ناقداً لأفكار جماعة الإخوان المسلمين الحركية، وجماعات الجهاد المصرية، ولكن

---

(67) الحزيمي، مكتبة الملك فهد. و لقاء مع الباحث، الرياض.

(68) وتموت الفتنة، ص77.

(69) يقصد تخصيصها بالذم والانتقاد. هذا النقل مثبت عندي في أوراقي منذ فترة عند الإعداد لهذا البحث، وقد كتبته بين قوسين، دلالة على التنصيص، ولكن مع الأسف كانت خالية من المصدر. وبعد البحث السريع لم أتمكن من عزوه إلى مصدره، وإن كان ظني أنه منقول من رسالة الإمارة والبيعة والطاعة.

(70) جهيمان، الإمارة والبيعة والطاعة.

(71) مقبل الوادعي، سيرة ذاتية مسجلة، ج2.

رسائلها التي كتب جهيمان معظمها كانت خالية من توجيه نقد صريح ومباشر، بل اكتفت بانتقاد النهج والأسلوب، وتزامن ذلك مع دخول عناصر أخرى من جماعة التكفير، كما تناولت الرسائل انتقاداً لنهج جماعة الدعوة والتبليغ في عرض الإسلام، وتهاون الحكومة السعودية مع الشيعة، وأنكرت على من ينادون بالقتال ضد الحكومات وهم بين ظهراني أهل الباطل.

أعلن جهيمان صراحة براءته من تكفير الحكومة السعودية[72] لكنه انتقد من يدعو إلى تولي المناصب «في الحكم الجائر» لخدمة الإسلام[73]، ووصف جماعة الإخوان المسلمين بأنها تنهج طريق تحكيم الأفكار والتخفي تحت أستار شتى، وتقوم بالغدر بمن يعملون تحت سلطانه، وأنكر عليهم اعتبارهم خطر الشيوعية أهم من الدعوة إلى التوحيد وذم الشرك وبيان السنّة الصحيحة[74]، ووجه خطابه إليهم في فصل خصصه للدعاة «وأنتم تخالطون الناس وهم عندكم إسلام مهما تعدّدت عقائدهم وطرقهم ومذاهبهم، إنما المهم أن يوافقوكم على الاندماج في صفوف القوم وأخذ الشهادات العالية، والسيطرة على المراكز للغدر بهم لإقامة دولتكم الإسلامية،.. اندسستم بين الصفوف واندمجتم وغدرتم».

وقد أشار بشكل خاطف إلى جماعة التبليغ والدعوة منتقداً أسلوبها «مثل بعض الجماعات الذين يقولون إن النبي -صلى الله عليه وسلم- دعا

---

(72) جهيمان ملة إبراهيم، رفعت سيد أحمد، ص425.

(73) الإمارة والبيعة، ص89.

(74) جهيمان، ملة إبراهيم، رفعت سيد أحمد، ص 417.

إلى لا إله إلا الله ثلاثة عشر عاماً وهم لهم ستون عاماً لم يعرفوا ما تنفي وما تثبت لا إله إلا الله»[75]، وهو ينكر على من يمرّ على الشرك والبدع ويقف عنده ولكنه لا ينكر إلا في خطبة الجمعة ومنذ عشرات السنين والشرك كما هو والبدع كما هي أمامه[76]، وانتقد حال أكثر الجماعات «فبعضهم يركضون وراء الحكم، وبعضهم وراء الصوفية، مع ما في رؤسائهم من خرافات وبدع.. وهؤلاء الذين يريدون الحكم لايهتمون بعقائد الناس. همُّ الأولين الحكم وتقتيل الحكام، وهم الآخرين الزهد والأوراد الصوفية»، وانتقد (جماعة الحكم والاغتيالات). وتساءل جهيمان «هل وجد في دين الإسلام من يأخذ الزكاة من الروافض ويعطيهم الإعانات ويعتبرهم من رعاياه، كما يعامل اليوم رافضة الجنوب والأحساء؟»[77].

التحضير للمهدي المنتظر

ولد محمد بن عبدالله التركي(القحطاني) تقريباً منتصف عام 1956، وكان طالباً في السنة الأخيرة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، وإماماً وخطيباً في مسجد الرويل بمنفوحة بالرياض. لم يكمل دراسته، تأثّرا بأفكار الجماعة.

كان محمد بن عبدالله طالب علم مستقلا بنفسه، وله عدد من الأتباع قصروا اهتمامهم على الحديث وعلم الجرح والتعديل وقد ترك

---

(75) مختصر رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رفعت سيد أحمد، ص 120.

(76) جهيمان، مداخل الشيطان لإفساد القلوب، الرسائل، ص93.

(77) جهيمان، بيان الشرك وخطره، الرسائل، ص 39.

دراسته في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وهو في السنة الأخيرة بعد تعرفه على أهل الحديث[78]. «وكانت خطب الجمعة التي يلقيها القحطاني ذات تأثير على المصلّين[79]، وقد ذكر سعيد وهو شقيق محمد الأكبر في لقاء مع التليفزيون السعودي بعد إنهاء الاحتلال بأن محمد حين قتل كان في الخامسة والعشرين من عمره، وقد أعدم سعيد بعد ذلك.

ولمحمد بن عبدالله رسالة واحدة ضمن رسائل الجماعة وهي (البيان والتفصيل في معرفة الدليل)، ونقل فيها عن مؤلفات الإمام محمد بن عبدالوهاب ودافع عن دعوته، واستشهد بكتاب (تيسير العزيز الحميد) من تأليف سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، وقد اتخذ موقفاً ناقداً لتعليم أصول الفقه، ودعا إلى عدم الأخذ بها إلا بالأدلة والبراهين، وقد أوصى بقراءة كتب ابن تيمية وابن القيم ورسائل علماء الوهابية (الدّرر السنيّة في الأجوبة النجدية)، وكتب الألباني، وانتقد التعليم الحكومي والمعاهد والكليات، لأنها تقوم على معصية الله بالصّوَر المحرّمة[80]. وقد آمن في السنة الأخيرة بأنه المهدي وشارك في احتلال الحرم المكي، وطالب المصلين بأن يبايعوه بين الركن والمقام مهدياً مخلصاً للأمة، وقتل في صحن المسجد في 24 نوفمبر 1979.

---

(78) الحزيمي، ذكرياتي مع جهيمان العتيبي. منذ نهاية 1977 ظهرت أفكار تكفيرية على بعض أعضاء الجماعة الذين يدرسون في جامعة الإمام محمد بن سعود، وجرت نقاشات بين أعضاء الجماعة وبين ومن يخالفهم من زملائهم في السكن الجامعي، وكان بعض أتباع الجماعة يصدرون أحكاماً بتكفير من يخالفونهم من زملائهم. ثم انقطعوا عن الدراسة. لقاء أجراه الباحث مع محمد المنصوري نائب رئيس جمعية الإصلاح برأس الخيمة في 5 أبريل 2009. وقد دخل المنصوري في نقاش مع أعضاء الجماعة أثناء فترة دراسته في الجامعة.

(79) محمد أحمد الحاج، في حديث مع الباحث في العاصمة الأردنية عمان، أبريل 2006. وقد كان الحاج مدرساً في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض عام 1399-1400هـ/1979م. وحضر بعض خطب القحطاني.

(80) محمد بن عبدالله، البيان والتفصيل، رفعت سيد أحمد، ص160 - 164.

السجن

قامت الحكومة باعتقال عدد من أعضاء الجماعة مرتين[81]، وتعددت أسباب السجن، فقد أشار ولي العهد السعودي الأمير فهد بن عبدالعزيز إلى أن أعضاء الجماعة سبق أن أوقفوا وأخذت عليهم التعهدات وأفرج عنهم بشفاعة أحد العلماء[82]، وهناك من ذكر بأنهم سجنوا بتهمة جمع تبرعات لبناء مساجد لم يكن لها وجود، بقصد استخدامها في شراء الأسلحة وتكديسها في المخازن، وقد كانت الجماعة تحصل على تبرعات من الأثرياء من القصيم وغيرهم، إما مباشرة وإما بواسطة ابن باز، وقد فكرت الجماعة بتوفير مصادر دخل ثابتة إضافة إلى التبرعات، وقام أحد أعضاء الجماعة بإنشاء مخبز شاركه فيه مرشد الجماعة أبوبكر الجزائري وبعد خلافات فضت الشراكة وبيع المخبز[83].

وقد أفرجت الحكومة عمن سجنوا في المرة الأولى بعد أربعين يوماً، وفي قصيدة لشاعر الجماعة أحمد المعلم إشارة إلى الوشايات التي كانت ترفع إلى الحكومة يقول فيها:

وبهتّمونا بالقبائح كلها وعرضتمونا بالقناع الأسود
ورفعتمونا للولاة تشفّيا وفرحتمُ بتهدُّد وتوعُّد[84]

---

(81) الوادعي، المخرج من الفتنة، ص 109. الطبعة الثانية.
(82) جريدة السفير اللبنانية، مصدر سابق.
(83) الحزيمي، مكتبة الملك فهد.
(84) الرسائل 434، رفعت سيد أحمد.

ويبدو أن الحذر من المخبرين والجواسيس كان مسيطرا في تلك الفترة، فقد فاضت قريحة جهيمان نفسه وهو هارب بقصيدة متوجعة من عشرين بيتاً تحكي حزنه وشوقه إلى من اعتقلوا ويهجو فيها المخبرين ويقول فيها:

ولا أنت يالجاسوس مرسول فجار يجيك حظك ياطوير الفراشي
ياعيد ما جيتوا من السجن باخبار من بعدهم ياعيد كثر طلاشي[85]

وعيد الذي يخاطبه جهيمان هو عيد الشابحي زوج الأخت الصغرى لمحمد بن عبدالله القحطاني (المهدي)، وقد أعدم مع من أعدموا[86]، وقد ذكر الوادعي أن عبدالقادر شيبة الحمد كان محرضاً ضد الجماعة ويتهم الإخوان بأنهم أتوا لمخالفة علماء الدولة والحكومة[87].

قامت السلطات السعودية باعتقال أعضاء الجماعة مرتين، وكان من بين من اعتقل محمد بن عبدالله، ثم أطلق سراحه ضمن من شملهم العفو بعد أخذ التعهد عليهم. المرة الأولى كانت قبل سنة من احتلال الحرم، وقد ذكر ولي العهد الأمير فهد في مقابلته مع السفير أن محمد بن عبدالله سبق إيقافه قبل عام ثم أفرج عنه[88].

---

(85) جهيمان، الميزان في حياة الإنسان، الرسائل ص179.
(86) الحزيمي، مكتبة الملك فهد.
(87) المخرج من الفتنة ط 1، وسيرة ذاتية صوتيةج2.
(88) جريدة السفير.مصدر سابق.

لاذ جهيمان بالفرار والتخفي، وقد تعرض لأسباب فراره وتخفيه موضحاً أنه ليس أمامه إلا أن يوافق الحكام في مخالفاتهم، أو أن يناصحهم وهم لا يحبون الناصحين، وهو أيضا لا يريد قربهم وليس أمامه إلا السكوت ولكنه لن يسكت فلم يبقَ إلا الثالثة وهي (القتل). ولكنه لن يخدع فيسلم نفسه لأنه «لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين (في إشارة منه إلى من استسلم بعد السبلة 1929 من الإخوان) «فافهم ولا تنخدع بحملة الفقه وبمن يأخذ بجانب واحد من الكتاب والسنّة ويقول: هذا من الجبن والخوف والذل»[89]، وقد ذكر جهيمان أن هناك من أشار على الحكومة بقتله «فمنهم من قال في شأني وشأن الإخوان اقتلوهم فإنهم خوارج، ومنهم من قال اسجنوهم فإنهم متمردون»[90].

أفرج عن الموقوفين بعد شهرين بوساطة قام بها ابن باز، ويبدو أن ابن باز كان هو الضامن للجماعة أمام الملك، فقد أشار الأمير نايف إلى أن «دعوة الجماعة وأسلوبها عندما بدأ منذ سنوات كان منحصراً في الدراسة والمناقشة، ولم يكن ثمة اختلاف بخصوص نشاطها، وأن الجماعة كان يقتصر نشاطها على الندوات العلمية في المساجد والحلقات الدراسية. ولكن الانحراف ظهر في السنوات الثلاث الأخيرة»[91]، وذكر ولي العهد آنذاك الأمير فهد أن الحكومة كانت عندما تقوم بسجن بعض الجماعة «يكون هناك من يشفع لهم ويؤكد أنه ليس وراءهم خطر يذكر»، وأشار

---

(89) الإمارة والبيعة، الرسائل ص 85.

(90) مصدر سابق، ص 78.

(91) وتموت الفتنة، ص 89.

إلى أنه جرى اتخاذ إجراءات ضدهم وسجنوا ولكن «تدخل بعض الإخوان للإفراج عنهم عن حسن نية، لأن من تدخل كان يعتقد أنهم ربما يكونون مفيدين للدعوة، ولكن تبيّن للإخوة أن قصدهم سيّء ويخالف كتاب الله وسنّة رسوله ووقفوا ضدّهم وبيّنوا انحرافهم»[92].

إعلان الدعوة وحشد الأنصار

قام جهيمان عام 1978 بتأليف رسالة عن أشراط الساعة أشار فيها إلى أنه كان بدأ بحث أحاديث الفتن وأشراط الساعة وظهور المهدي منذ ثماني سنوات[93]، وقام بتفسيرها وتطبيق بعض مآلاتها على الملك عبدالعزيز آل سعود مؤسس المملكة العربية السعودية وخلفائه في الحكم.

منذ نهاية العام 1977 سيطرت على جهيمان العتيبي ومحمد بن عبدالله فكرة ظهور المهدي في أوائل القرن الخامس عشر الهجري، وتضافرت أفكار الجماعة على أن محمد بن عبدالله هو المهدي المنتظر، واستأنست الجماعة ببعض الرؤى والمنامات التي رآها العشرات منهم وتؤكد مهدية محمد بن عبدالله، قوبلت هذه المنامات التي كان يجري الحديث عنها بشكل سري باستهجان من قبل العلماء الذين كان لهم صلة

---

(92) جريدة السفير. أيضا: وتموت الفتنة، ص 49-50.

(93) أي تقريباً منذ 1970، وهي لا تؤكد نية مبكرة عند جهيمان للإعداد لما حدث بعد ذلك من بيعة المهدي واحتلال المسجد الحرام، لأن العادة استقرت على أن القراءة في كتب الفتن والملاحم وأشراط الساعة من جملة اهتمامات معظم المتدينين و(المطاوعة)، وإن تفاوتت مستويات معرفتهم بالشريعة.

وثيقة بالجماعة، وأحدثت خلافاً بين حلفاء جهيمان داخل الجماعة، ولم يُفصَح عن هذه المنامات التي تبشّر بمحمد بن عبدالله مهدياً منتظراً بشكل علني إلا في بداية العام 1979، وقد أشار جهيمان إلى اعتنائه بدراسة أحاديث المهدي[94].

وقد توثّقت علاقة جهيمان ومحمد بن عبدالله بالمصاهرة، ويُذكر أن سعد القحطاني شقيق المهدي كان يردّد بأن عائلتهم قدمت مع القوات التركية في أواخر القرن التاسع عشر، وأقامت في عسير، وأن نسبهم يعود إلى الأشراف ولهذا اصطحبهم الأتراك من أجل البركة وتفاؤلاً بالظفر، وهو تقليد كان معروفاً في جيوش الأتراك الغازية، فصاهروا قبائل الجنوب ثم انتقلوا إلى الرياض[95]، وقد ذكر الأمير نايف في ندوة أقامتها جامعة الرياض في 9 يناير 1980 بأن «المهدي رجل مصري وليس بتركي، وأن والد المهدي أفاد بأن جده وصل إلى منطقة عسير أثناء غزو الأتراك لعسير وسمي باسم القبائل هناك، وأنه لاعلاقة له بقريش أو نسب الرسول»[96]، وذكر الحزيمي أن كتاب (إتحاف الجماعة بماجاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة) كان موجوداً في كل مكاتب الإخوان، وأن جهيمان كان يهتم بشكل مكثف بالرؤيا كلما اجتمع بأصحابه، ويسألهم إن كان منهم من رأى رؤيا، ويقول «لقد عُرِف جهيمان كمؤول ومفسر للأحلام مبكراً في مسيرة الجماعة، وبعد منتصف 1978 سيطرت الرؤى على الجماعة ومنها رؤى

---

(94) جهيمان، أشراط الساعة، الرسائل، ص 18.

(95) ذكر ذلك الحزيمي في لقائه مع مكتبة الملك فهد مؤكداً أن سعداً شقيق المهدي ذكر ذلك له.

(96) وتموت الفتنة ص 73.

تنفر من العمل في مؤسسات الحكومة، وكان الشيخ علي المزروعي يحذّر من اعتماد الأحلام كمحرك لتوجه الجماعة»[97].

في أغسطس 1979 أصدر جهيمان رسالته الأخيرة مكتوبة باسمه الصريح، وقد تولى متابعة طباعتها بنفسه حيث استطاع دخول الكويت عبر الحدود البرية في فترة كان فيها مطلوباً لأجهزة الأمن السعودية، وقام محمد بن عبدالله بنشر رسالته الوحيدة عن العلم والعلماء (البيان والتفصيل) ونشر اسمه معلناً لرفقائه أن الخوف قد زال من قلبه ولا داعي لإخفاء اسمه[98].

---

(97) الحزيمي، جريدة الرياض، 6 سبتمبر 2004. أوصى جهيمان في رسالة (الفتن وأشراط الساعة) بقراءة هذا كتاب (إتحاف الجماعة) "مع الحذر من الروايات الضعيفة فيه" مشيراً إلى أن الشيخ التويجري قد نبّه إلى بعضها "وللشيخ قدم راسخة في هذا الباب زاده الله توفيقاً". الكتاب من تاليف حمود بن عبدالله التويجري، (1913-1992)، وهو فقيه حنبلي، نجدي ولد في المجمعة شمال غرب الرياض وألف 41 كتاباً، بعضها ردود على خصوم دعوة محمد بن عبدالوهاب وابن تيمية، وبيان لموقفه من المخترعات والعادات والتعليم والإعلام، وهي تتصف برؤية متشددة تجنح إلى التحريم والتبديع، وكتب التويجري هي مرجع عند متشددي الوهابية في العقائد والسلوك والعادات، وكانت كتبه عمدة عندهم لما يقارب أربعين عاماً، منذ الخمسينات من القرن الماضي. وقد صدر كتاب (إتحاف الجماعة) في 1974، وبعد حادثة الحرم 1981 كتب مفتي قطر عبدالله بن زيد المحمود رسالة (لامهدي منتظر بعد الرسول خير البشر)، يضعف فيها أحاديث المهدي، فكتب التويجري مجلداً يردّ فيه على المحمود (الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر) 1983، من منشورات الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء السعودية، وقدم له رئيسها عبدالعزيز ابن باز. دافع فيه التويجري عن عقيدة المهدي وأكد صحة الأحاديث الواردة فيه، ولم يأتِ على ذكر مهدي جهيمان بشيء، وقد كان كتاب التويجري (إتحاف الجماعة) عمدة عند جهيمان وأتباعه، وقد كتب التويجري قبل وفاته كتاباً عن (الرؤيا) 1991 جاء في خاتمته ص 196 "ومن الأحلام التي لا شك أنها من تلاعب الشيطان بالجهال ما وقع للفئة التي فارقت الجماعة وألحدت في الحرم في أول سنة 1400هـ ومنعت الناس من الصلاة في المسجد الحرام ومن الطواف بالكعبة نصف شهر، فقد ذكر عن غير واحد منهم أنهم رأوا في المنام أن صاحبهم الذي ادعوا فيه المهدية هو المهدي الذي أخبر رسول الله أنه يخرج في آخر الزمان، فكانت النتيجة من هذه الأحلام الشيطانية أن فارقوا الجماعة وفعلوا الأفاعيل الشنيعة في حرم الله تعالى إلى أن يسّر الله القبض عليهم والحكم عليهم بالإعدام، ففرّهم الشيطان بالأحلام الكاذبة ثم تخلّى عنهم وأسلمهم للقتل. نعوذ بالله من مكايد الشيطان وأضاليله".

(98) الحزيمي، لقاء مع الباحث، الرياض.

أجهزة الأمن ترصد الحدود

منذ أغسطس 1979 نشطت الجماعة في توزيع رسائلها في عدد من مدن السعودية في مكة والمدينة والرياض والقصيم وحائل، على إثرها تضاعفت الحملات التفتيشية والمداهمات التي كانت تقوم بها أجهزة الأمن السعودي بحثاً عن مطلوبين من الجماعة وعلى رأس القائمة جهيمان.

ضبط حراس الحدود شحنة مهربة من الكويت على الحدود في رمضان 1399هـ/أغسطس 1979م، وكانت تحتوي على ألوف النسخ من رسالة جهيمان (الإمارة والبيعة والطاعة) وهي آخر رسالة كتبها، وكانت هجوماً قاسياً على الأسرة الحاكمة وعلماء الدين الرسميين، ولكنه كان يتبرأ من القول بكفر الحكومة ويتنصل منه، وقد أشار إلى أنه كان يبتعد عن الكلام في الحكم ومسائل التكفير، «أما الآن فقد أُجبِرتُ لدفع التهمة عني وعن إخواني، ولبيان الحق لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد»[99].

ذكر جهيمان بأنهم عرضوا معظم الرسائل على ابن باز فلم ينكر إلا تخصيص الحكومة السعودية بالنقد، «فلم نوافقه عليه لاعتقادنا أنه حق يزول به اللبس على كثير من الناس». وقد ذكر وزير الداخلية الأمير نايف ذكر أنهم أبلغوا وزارة الداخلية الكويتية بشأن نشرات الجماعة التي

---

(99) الإمارة والبيعة، الرسائل ص 58.

ظهرت في رمضان 1399 هـ/1979م وذكر أن «النشرات كان يلمس منها خروجهم ومخالفتهم للقواعد الشرعية وإجماع المسلمين»[100].

ازدادت عزلة جهيمان عن العلماء المتعاطفين وكثرت خلافاته مع بعض قيادات الجماعة بسبب موقفه المتشدد من ابن باز وغيره ممن كان يصفهم بعلماء الحكومة، وفي الثلث الأخير من عام 1979 عمل جهيمان على الالتقاء بأعضاء الجماعة ممن طواهم جناحه في أماكن متعددة بشكل سري وبعيداً عن أعين الأمن[101]، وعرض عليهم فكرة مبايعة المهدي محمد بن عبدالله في المسجد الحرام بمكة المكرمة لقيادة الأمة الإسلامية، وقد اختلف معه كثيرون ووافقه آخرون، وفي موسم حج 1399هـ /1978م لوحظ كثرة الأسئلة عن حقيقة ظهور المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً مع حلول القرن الهجري الجديد، والمنامات التي (تواطأت) عن ظهور مهدي آخر الزمان.

وقد ذكر الألباني أن الأسئلة عن خروج المهدي كثرت في الحج تلك السنة، «ناقشوني عن أن المهدي قد خرج وذكروا مدينة حائل، وأن

---

(100) وتموت الفتنة، ص 77-83. وذكر محمد المجذوب الأستاذ في الجامعة الإسلامية أن قادة المقتحمين إلى الحرم كتبوا رسائل أودعوها خلاصة ما استقر في قلوبهم من الأفكار التي كشفت شذوذهم.. "والمناد والغرور أراهم أن كل فهم انتهى إليه كبار علماء العصر خطأ بل ضلال"، مجلة الجامعة الإسلامية، العددالخامس والأربعون، 1980.

(101) اجتماعات التحضير للاحتلال كانت تجري في عدد من الأمكنة منها مزرعة الحضيني في العمار غرب العاصمة الرياض كما ذكر ذلك ناصر الحزيمي. في لقائه مع مكتبة الملك فهد، وذكر الأمير نايف أن "الاجتماعات كانت تجري أحياناً في الحرم، وهناك اجتماعات صغيرة، ولكن قرار دخول الحرم حصل في النصف الثاني من شهر ذي الحجة 1399 "، وتموت الفتنة ص83.

المهدي اسمه محمد بن عبدالله القحطاني، وكان عمره أربعة وعشرين عاماً، فقلت لهم المهدي من عندنا نحن في الشام وليس عندكم، واستدلوا بمنامات وأحاديث ليلة القدر وأن الرسول قال: «أرى رؤياكم قد تواطأت»، فقلت لهم لكنكم لستم الصحابة...زرت المدينة بعد الحج واستضافني على بن مشرف العَمْري الذي اشتهر بأنه يعالج الناس بالرقية، وأثار بعض من حضر الموضوع معي مرة ثانية وقاموا بتسجيل اللقاء، وبعد عودتي إلى الشام بثلاثة أيام سمعت من الراديو أن جهيمان احتل الحرم، فتذكرت النقاش الذي جرى في المدينة،...وبعد أن قبضت السلطات السعودية على العَمري وجدتُ الشريط الصوتي الذي سُجلتْ به الجلسة التي دار بها النقاش فدعم ذلك موقفي»[102].

وقد قارن الألباني بين مهدي جهيمان وبين القاديانية، ووصف أتباع جهيمان بالأشرار[103]، وقد أشار ابن باز في فتواه التي أصدرها مباشرة بعد احتلال الحرم إلى مسألة المنامات وأن اعتمادها في إثبات كون فلان هو المهدي هو مخالف للأدلة الشرعية ولإجماع أهل العلم والإيمان»[104].

ويبدو أن بعض الحجاج الذين أشيع بينهم أن المهدي سيخرج في مطلع القرن الهجري بقوا في مكة ينتظرون خروجه ليبايعوه قبل رجوعهم إلى بلادهم[105]، وهذا ما يؤكد أن بعض من بايع وشارك في

---

(102) الألباني.سيرة ذاتية صوتية. ج3.

(103) سلسلة الأحاديث الصحيحة،الجزء الخامس ص 278. المكتب الإسلامي.بيروت.1983.

(104) مجلة البحوث الإسلامية، العدد الخامس. الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1400هـ/ فبراير 1980.

(105) حمود العقيل، خطبة جمعة، جريدة الرياض، 2 ديسمبر 1979.

دعم المقتحمين كانوا ممن اتخذوا قرارهم من داخل المسجد صبيحة اليوم الأول للاحتلال، وقد سجن مصريون كانوا حجاجاً على خلفية مبايعتهم للمهدي في الحرم، حيث سجنت أجهزة الأمن منهم 150 أطلقت سراحهم باستثناء ثلاثين منهم قضى بعضهم سنوات في السجن[106].

في 25 ذي الحجة 1400هـ/15 نوفمبر 1979م، اجتمع جهيمان بعشرات من أتباعه في الطائف وعرض عليهم فكرة مبايعة المهدي محمد بن عبدالله القحطاني واقتحام المسجد الحرام وهم مدججون بالسلاح أمام الكعبة في صبيحة اليوم الأول من محرّم 1400 للهجرة. تردد كثيرون ووافقه البعض وأنكر عليه آخرون واعتزلوه، وطائفة بقيت مترددة وحسمت أمرها في اللحظات الأخيرة، بينما فضلت جماعة الحضور ومراقبة الأوضاع، وحسب وزير الداخلية السعودي فقد اتُخِذ قرار حمل السلاح ليلة العشرين من نوفمبر (أي ليلة احتلال المسجد الحرام)، وقد أظهرت التحقيقات أن بعض من شاركوا في الاحتلال بقوا مترددين في حقيقة المهدي حتى نهاية ذي الحجة، وأنهم لم يقرروا دخول الحرم بالأسلحة إلا في 25 ذي الحجة[107]. وقد أجرى التليفزيون السعودي مقابلات مع بعض من بايعوا المهدي ودعموا المقتحمين، وكان منهم شخص ذكر أنه لم يعرف المهدي إلا صبيحة الإعلان عن بيعته أمام الكعبة ولم يسبق له أن رآه أو سمع به.

---

(106) الأحرار المصرية - 7 يوليو 1986.

(107) وتموت الفتنة، ص 77.

نهاية الأسطورة

فجر يوم الثلاثاء الأول من شهر محرم 1400 للهجرة/20 نوفمبر 1979 اقتحم جهيمان مع 250 مسلحاً المسجد الحرام وأعلنوا ظهور المهدي محمد بن عبدالله الهاشمي الحسيني من ذرية فاطمة، ودعوا إلى مبايعته وأغلقوا أبواب الحرم، وتوزعوا على منائر المسجد ومداخله، وقد أصدرت هيئة كبار العلماء فتوى بضلال المقتحمين والتحذير من فتنة المهدي المزعوم، وأصدر ابن باز فتوى أخرى تؤيدها[108]. قامت الحكومة السعودية بعد أسبوعين بتحرير المسجد الحرام في 3 ديسمبر 1979.

لقي محمد بن عبدالله المهدي حتفه في اليوم الرابع من الاحتلال، وقتل 177 من أتباع المهدي وقامت القوات السعودية بالقبض على من تبقى منهم وعلى رأسهم جهيمان، وفي التاسع من يناير 1980 أعدم 63 من المشاركين في الاحتلال منهم جهيمان. وحكم بالسجن على عشرات من الرجال و12 امرأة[109].

---

(108) مجلة البحوث الإسلامية، مرجع سابق.

(109) وقد ذكر الأمير نايف أن مجموع النساء والأطفال كان 23، منهم 10 نساء و13 صبياً، جريدة الندوة، 26 صفر 1400 هـ/ 15 يناير 1980م. وذكر محمد عبدالله مليباري عن أحد الشهود الذين تمكنوا من دخول الحرم في اليوم الثاني للاحتلال وهو محمد عبدالقادر مكاوي أن ثلاثة من المسلحين المقتحمين من بينهم امرأة كانت تحمل سلاحاً أبيض بيدها، قامت بتفتيشهم ثم امرتهم بمبايعة المهدي الذي كان واقفاً في صحن المطاف، وتموت الفتنة، ص 204.

اللحظات الأخيرة

سرت شائعات عن لحظات القبض على جهيمان، وأيامه الأخيرة في زنزانته، فمنها ما يصفه بالشجاعة المفرطة ورباطة الجأش وتحدّيه للمحققين ومن قابله من الأمراء، في المقابل يذكر بعض رفقائه أنه ضعف كثيراً أثناء التحقيق وأدلى بمعلومات تسبّبت بسجن أشخاص لم تكن أجهزة الأمن تعرف عنهم شيئاً[110].

يؤكد مصدر أمني-فضل عدم ذكر اسمه- أن جهيمان بدا هادئاً وواثقاً من نفسه أثناء استسلامه: «وجدناه جالساً فوق كومة من الذخيرة في إحدى غرف الخلوة في المسجد، كان في هيئة استعداد، وفي زاوية يمكنه فيها إطلاق الرصاص، ولكنه لم يفعل. سألوه من أنت؟ فقال أنا جهيمان العتيبي. انقاد لهم بسلاسة، ولم يتمكنوا في البداية من تأكيد هويته، فعُزل عن بقية زملائه الذين استسلموا، بعد ساعات تعرف عليه جندي زامله في الحرس الوطني، قال: نعم أعرفه، إنه سائق الشاحنة. كان جهيمان ضعيفاً من آثار الحصار في الخلوات، وكان يعاني من إصابة في يده. كان متمسكاً بحقيقة المهدي محمد بن عبدالله، وقال: لقد تأكدت من نسبه وكلّفت إسماعيل راعي رابغ بأن يتقصى الأمر، وتأكد لي ذلك وجاءت الرؤى مبشرة وزادتني يقيناً. وقد أنصت جهيمان بكل هدوء إلى نصيحتي وأنا أخوّفه بالله. قلت له: كيف تستحل بيت الله الحرام، وهي لم تحلّ إلا ساعة من نهار للرسول

---

(110) الحزيمي، مكتبة الملك فهد. وذكر أن أحمد المعلم أفضى إليه حينما اجتمعا في سجن المباحث العامة أثناء التحقيق بأن جهيمان كان كريماً في المعلومات مع المحققين.

من دون غيره؟ كان يصغي إلي باهتمام، ثم قال: أقسم بالله أنه لو كنت أعلم أن الأمور ستؤول إلى ماحصل لما أقدمت على قيادة جماعتي بالسلاح في المسجد الحرام. ثم سألني عن اسمي وعائلتي، وقال لي: لقد ارتحت إليك، واسأل الله أن يجمعنا في الجنة، وطلب أن أحضر له موزة ليأكلها، أحضرتها له وطرحت عليه سؤالين عن مصادر تمويل الجماعة، ثم ودعته[111].

(111) لقاء أجراه الباحث مع المصدر في دبي، مارس 2010.

الوطن في فكر جماعة الإخوان المسلمين

أ. د. أحمد البغدادي(*)

تمهيد

مصطلح «الوطن» من المصطلحات المُلتبسة في الفكر الإسلامي، بمعنى أن المفكرين الإسلاميين المتقدمين منهم والمتأخرين، لم يناقشوا معنى هذا المصطلح برغم شيوع استعماله في الفكر الإنساني. وهو مصطلح لم يرد له ذكر سواء في القرآن الكريم أو السنّة النبوية أو في كتب الفقهاء اللاحقة، كما لا نجد له شرحاً في مراجع اللغة العربية. وليس من الغريب غياب معنى «الوطن» من الأدبيات العربية والإسلامية، نظراً لعدم تداولها لدى العرب ثم المسلمين من بعدهم. فعرب ما قبل الإسلام في ما يُعرف بـ «العصر الجاهلي»، عاشوا في بيئة قبلية بدوية لا تعرف معنى الوطن، حيث يرتبط الإنسان العربي بقبيلته التي تمثل له الملاذ الآمن من الثأر وتوفير الحماية والمعيشة، ولذلك عرف عرب الجاهلية معنى «الحمى»، وهو النطاق أو الحيز الجغرافي المتحرّك للقبيلة، التي ترتحل من مكان لآخر وراء الماء والكلأ. وبسبب ارتباط فكرة الحماية بالحمى، لم يكن عصيّاً على الإنسان القبلي نقل ولائه من قبيلة لأخرى، إذا رأى أن القبيلة الأخرى توفّر له حماية أكبر.

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعة الكويت.

يقول الدكتور إحسان النصّ: «ونسّابو العرب يحدّثوننا عن ظاهرة لم تكن نادرة الحدوث في حياة قبائل العرب، تلك هي ظاهرة التحاق قبيلة بأخرى واندماجها بها لأسباب ودواع شتى. وهي حينئذ تقطع صلتها بنسبها الأول وتلحق بنسب القبيلة التي اندمجت بها وتغدو بمثابة بطن من بطونها...»[1].

ولا شك أن شيوع هذه الظاهرة يتناقض ومفهوم «الوطن» باعتباره مسقط الرأس حيث يولد الإنسان ويترعرع ويعيش، وبما يختزنه من ذكريات وأحاسيس، وانتماء لا يمكن استبداله حتى لو غادره الإنسان واغترب عنه لأسباب قاهرة. ونظراً لذلك لا يرد مصطلح «الوطن» في القرآن الكريم أو السيرة النبوية أو الحديث النبوي، بل إن الحديث النبوي المشهور «حب الوطن من الإيمان»، يُعدّ من الأحاديث المكذوبة الموضوعة، وأنه لا يصح صدوره عن النبي (ص)[2]. وقد يستشهد البعض بحديث النبي (ص): «اللهم حبّب إلينا المدينة كحبّنا مكة أو أشد...».

وهو من الأحاديث الصحيحة، لكن الحديث لم يرد في مجال الاعتراف بأهمية الوطن والانتماء إليه، بقدر أن مناسبة الحديث جاءت في سياق دعاء الرسول (ص) بنقل حمى المدينة إلى الجحفة التي يسكنها اليهود، وذلك حين أصابت أبا بكر وبلالاً الحُمى في المدينة بعد قدوم النبي إليها، فجاءت عائشة إلى النبي وأخبرته عن حال أبيها وبلال، فدعا ربه

---

(1) النص، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، ص 16.

(2) راجع، إسلام ويب: islamweb.net.

أن ينقل الحمى إلى مكان إقامة اليهود، فكان المولود يولد بالجحفة (بضم الجيم)، فما أن يبلغ الحلم حتى تصرعه الحمى[3].

ومن الواضح أن مصطلح «الوطن» لم يعرفه العرب إلا من فرنسا، وذلك حين استخدمه المفكر المصري مصطفى كامل (1874 - 1904) في معرض تأكيده على الهوية الوطنية المصرية، لكنه كان يقصد القطر المصري تحديداً، وفقا للكيان السياسي الجغرافي القائم. مما يعني معه، أن مصطفى كامل كان يتحدث عن مفهوم «الوطن» ضمن منظومة المفهوم الغربي الأوروبي. وفي ذلك الوقت كانت جميع المجتمعات العربية باستثناء مصر، خاضعة لسلطة الدولة العثمانية. وكذلك الأمر مع الإمام محمد عبده، الذي كان لا ينظر سوى إلى مصر من ناحية قومية، وليس من الناحية الدينية، بدليل مناقشته فكرة الجامعة الإسلامية التي طرحها أستاذه جمال الدين الأفغاني، كرابطة للبلدان الإسلامية[4].

في ظل هذا الالتباس لمفهوم «الوطن»، كان من الطبيعي أن لا يجد هذا المصطلح صدى في الأدبيات الإسلامية بشكل عام، سواء في كتب الفقهاء أو مؤلفات مؤسسي الجماعات الدينية. لكننا نجد برغم ذلك، إشارات قصيرة موجزة حول هذا المفهوم من خلال مؤلفات الشيخ حسن البنا، مؤسس حركة الإخوان المسلمين، وسيد قطب الذي كان يمثل علامة فكرية فارقة في جماعة الإخوان المسلمين، وهو ما سيتمحور حوله النقاش في

---

(3) موقع، كتب تخريج الحديث النبوي الشريف للشيخ ناصر الدين الألباني: Arabic.islamweb.com

(4) راجع: محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده 1 الكتابات السياسية، ص 103 - 117.

هذه الدراسة الموجزة، وذلك من خلال بحث مفهوم «الوطن» و«المواطَنة» في ضوء الحالة السياسية التي سادت العالم العربي، ثم نعرّج بعد ذلك على مدى تواجد هذه الفكرة بعد رحيل كل من حسن البنا وسيد قطب، في الكتابات والممارسات السياسية لجماعة الإخوان المسلمين في منطقة دول الخليج العربي تحديداً. وذلك للتعرّف على مدى تطوّر هذه الفترة منذ وفاة مؤسس الجماعة.

القوم والأمة بين الجاهلية والإسلام

الانتماء الفردي للإنسان العربي، في عصر ما قبل الإسلام، يتمحور حول «القوم»، حيث تباهى كل فرد بالانتماء إلى «قوم» ما. وبرغم أن الإنسان في ذلك العصر، يُعرف بالعربي أو «عريبو» في الثقافات القديمة، إلا أن عرب الجاهلية لم ينتموا إلى «أمّة» عربية واحدة، بسبب الصراع القبلي، مما حال دون خضوع العرب لسلطة مركزية واحدة قبل أن يوحّدهم الدين الإسلامي. لذلك كان الانتساب القبلي هو الأصل. يقول د. إحسان النصّ في مرجعه سالف الذكر، «وكان الشاعر الجاهلي يرى أن من حق قبيلته عليه أن يقف عليها موهبته الشعرية... وأن يسعى بوصفه مواطناً قبلياً، بكل ما لديه من طاقة وجهد في ما يعود بالخير والنفع على عشيرته... وهكذا نجد الشاعر الجاهلي لا يكاد يبلغه أن رجلاً ما تعرّض لقبيلته بسوء، أو انتقص من مكانتها حتى ينبري لهجائه وثلب قبيلته، ولا يكاد يسمع شاعراً يفخر على قومه حتى يبادر إلى الردّ عليه مفاخراً بعشيرته... والأعشى على رغم تطوافه الطويل في البلدان واختلافه إلى الملوك لم يكن ينسى قومه ولا يخفي اشتياقه إليهم:

إنني منهم وإنهم قومي وإنـي إليهـم مشتـاق

كذلك يكاد حسان بن ثابت في شعره الجاهلي يقصر مديحه على الغساسنة، وهم من الأزد قبيلة قومه...»[5].

خلافاً لهذه الروح القبلية القائمة لدى عرب الجاهلية، جعل النبي (ص) من المسلمين أمّة من دون الناس، بل إنه (ص) ميّز بين القبائل من خلال تصنيفها كأمم، ففي وثيقة المدينة التي كتبها النبي حين قدومه إليها، ووجد النزاعات المتأصلة بين قبيلتي الأوس والخزرج من جهة، والتنازع بينهما وبين اليهود من جهة أخرى، قام النبي بتحديد موقع المسلمين في هذا الخليط القبلي غير المتجانس بتمييز المسلمين والمؤمنين عن غيرهم، وذلك في البند الثاني من الوثيقة أو الصحيفة، والذي نص على «أن المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمّة واحدة من دون الناس». وفي البند الخامس والعشرين من الصحيفة نص على أن «يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»[6].

وقد كان الاستطراد القرآني يميل إلى «القوم» حين الإشارة إلى المجموعة البشرية التي يسعى الأنبياء إلى هدايتها أو تهديدها بالعذاب، بدليل كثرة الآيات القرآنية الواردة في هذا الموضوع، إلا أن القرآن الكريم كان أكثر تحديداً فيما يتصل بـ «الأمّة»، خاصة

---

(5) المصدر نفسه، ص 162 - 169.

(6) د. أحمد البغدادي، دراسات في السياسة الشرعية، الكويت 1987 ص 24 - 25.

في وصف الأمّة الإسلامية، كما في قوله تعالى، ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾ (البقرة: 134). وقوله ﴿ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير...﴾ (آل عمران: 104)، وقوله ﴿كنتم خير أمّة أخرجت للناس...﴾ (آل عمران: 110)[7].

هذا الانتقال الديني من فكرة القوم المحدودة إلى فكرة الأمّة، يمثل توسعاً وشمولاً في الرؤية القرآنية للمجموعة الإنسانية الخاصة بالمسلمين، ساهم بصورة أو بأخرى بالتحرّر من القيد الجغرافي -إن جاز التعبير- للقبيلة ممثلة بـ «الحمى». وبالتالي انتقل المسلمون من ضيق القبيلة إلى رحاب الأمّة ذات الطابع الديني. وحيث إنه من المستحيل حصر عدد المسلمين في كيان جغرافي محدّد، بسبب التوسّع في الدعوة الدينية لكي يدخل الناس في دين الله أفواجاً، وهو ما حدث فعلاً بعد فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة، ثم الامتداد الإسلامي خارج نطاق شبه جزيرة العرب إلى بلاد الشام ومصر والعراق وغيرها من البلاد المختلفة، بما تضمّه من أخلاط عرقية لا يجمعها سوى الدين الواحد. لذلك كان من الطبيعي جداً عدم التقيد بكيان جغرافي واحد محدّد لأنه يحول دون امتداد الدين، وهو ما يتنافى والدعوة لنشر الدين الإسلامي.

وبذلك أصبح الإنسان المسلم ينتمي إلى أمّة محددة هي الأمّة الإسلامية غير المرتبطة بكيان جغرافي محدّد، وهذا هو شأن الإمبراطوريات العظيمة، كالإمبراطورية الرومانية والفارسية على سبيل المثال لا الحصر. وفي ظل الإمبراطورية الإسلامية لا يوجد سوى أحكام واحدة للجميع، ينتقل

---

(7) المصدر نفسه، ص 30 - 31.

إليها المسلم بغض النظر عن المكان الذي يقطن فيه، ما دام يتحرك في الكيان الجغرافي الواسع للإمبراطورية التي ينتمي إليها. ومن الطبيعي أن يُضعف هذا التوجّه مفهوم المواطنة المحددة والمرتبطة بكيان جغرافي محدد.

وعلى الرغم من زوال الإمبراطوريات المختلفة، ومن بينها الإمبراطورية الإسلامية وتفتتها إلى كيانات جغرافية محدّدة بعد زوال الإمبراطورية العثمانية، مثل مصر وبلاد الشام والعراق، إلا أن مفهوم «الأمّة الإسلامية» ظل كامناً في الوجدان الإسلامي دون أن يكون له أي تواجد فعلي. بل إنه اختفى فعلياً بعد ظهور الدولة القومية أو الوطنية ذات الكيان الجغرافي المحدّد. وظل كذلك، وما يزال، إلى أن جاء حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين عام 1928، فأعاد بعث فكرة الأمة الإسلامية من جديد دون الدخول في التفاصيل، ثم جاء من بعده حزب التحرير على يد تقي الدين النبهاني العام 1948، ليطرح فكرة إعادة بعث دولة الخلافة الإسلامية بما تمثّله من امتداد لفكرة الأمة الإسلامية. ولكن نظراً لاعتماد الأنظمة السياسية العربية لنظرية الدولة الوطنية، وتقسّم الكيان العربي الواسع إلى كيانات جغرافية محددة، أصبحت فكرة الدولة الوطنية أقوى من أن تُزال أو أن تحل محلها فكرة بديلة، حتى ولو كانت فكرة الأمة الإسلامية.

الوطن والوطنية في فكر حسن البنّا وسيد قطب

ولست أرى سوى الإسلام لي وطناً ... الشام فيه ووادي النيل سيّان
وكلما ذُكر اسم الله في بلد ... عددت أرجاءه من لب أوطاني

لعل في هذا الشعر، الذي قاله أحد شعراء جماعة الإخوان المسلمين، ما يعبّر عن وجهة نظر الإخوان المسلمين في ما يتصل بفكرة الوطن. لكن فكرة الدولة الإسلامية لدى حسن البنا إنما جاءت في سياق معارضته وخصومته للمؤسسات الغربية، ومفاهيم الحضارة الغربية، التي كانت تهيمن على الدولة المصرية في الوقت الذي أسس فيه جماعته، حيث دعا في المقابل، للتخلص من هذه الهيمنة الغربية إلى «المطالبة بإقامة نظام إسلامي»، رغم أنه لم يعكس رؤية متكاملة عن شكل هذا النظام، بقدر ما عكس مجموعة من المبادئ العامة المُستمدّة من القرآن والسنّة وسيرة الخلفاء الراشدين[8].

ومن الطبيعي أن يكون هذا النظام الإسلامي هو ذاته دولة الخلافة. فالخلافة بالنسبة له «رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام...»[9]. وبناءً على ذلك يرفض البنا فكرة الوطنية بقوله: «الإخوان المسلمون لا يؤمنون بالقومية، ولا بأشباهها، ولا يقولون فرعونية وعربية وسورية...»[10]. ومما لا شك فيه أن هذا التوجّه إنما قصد به معارضة الداعين إلى مصر الفرعونية، ومنهم عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين. ولذلك كان من الطبيعي أن يرفض حسن البنا فكرة التعدّدية السياسية كالأحزاب والهيئات السياسية[11].

---

(8) هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر: من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف، ص 91 – 92، القاهرة 1992.

(9) المصدر نفسه، ص 92.

(10) المصدر نفسه، ص 93.

(11) المصدر نفسه، ص 93 - 94.

لكن حسن البنا أعقل من أن يدخل في نزاع وتخاصم مع هذه الهيئات والأحزاب السياسية في بداية دعوته؛ لذلك لا نجده يعادي الدولة المصرية، بل إنه يتعامل معها، خاصة من القصر إلى أن تم اغتياله. وبذلك رحل البنا دون أن يبين ويوضح كيفية تحقيق دولة الخلافة على أرض الواقع، بل إنه كان شديد الولاء لبلده مصر بدليل اشتراكه في المظاهرات الوطنية الداعية للتحرر من ربقة الاحتلال البريطاني.

وللوطنية عند حسن البنا مراتب تتدرج ابتداء من:

1 - القطر الخاص أولاً.
2 - ثم يمتد إلى الأقطار الإسلامية الأخرى فكلها للمسلم وطن ودار.
3 - ثم يرقى إلى الدولة الإسلامية الأولى.
4 - ثم يسمو وطن المسلم بعد ذلك كله حتى يشمل الدنيا جميعا.

ومما لا شك فيه أن البنّا لم يكن واقعياً في مفاهيمه وتصوّراته، مما يدل عليه التناقض في توجهاته في طريقة تعامله مع الدولة المصرية التي لم يقف ضدها، يقول إننا نعتز بأننا مخلصون لهذا الوطن الحبيب، عاملون له، مجاهدون في سبيل خيره وسنظل كذلك ما حيينا معتقدين أن هذه هي الحلقة الأولى في سلسلة النهضة المنشودة، وأنها جزء من الوطن العربي العام، وأننا حين نعمل لمصر نعمل للعروبة والشرق والإسلام، كما أنه لم يقدّم برنامجاً تفصيلياً حول الخطوات اللازمة، أو المدى الزمني

لإقامة الخلافة الإسلامية. بل إن هذا المصطلح يختفي بعد توسّع الجماعة وانتشارها في العالم، بما في ذلك العالم الغربي. ووفقاً لذلك يمكن القول إن حسن البنا لم يهتم حقيقة بالسعي لإقامة دولة الخلافة، وإن ذكرها في كتاباته الأولى، لكنه انشغل عنها في خضم صراعه على السلطة إلى أن تم اغتياله في بداية حكم جمال عبد الناصر.

وبناءً على ما سبق، يمكن القول إن فكرة الخلافة الإسلامية لدى حسن البنا ارتبطت بفكرة العقيدة الدينية، التي يرتبط بها المسلمون على المستوى العالمي، وبغض النظر عن أعراقهم وجنسياتهم الوطنية. لكن من الواضح أيضا أن حسن البنا كان واقعياً في تفهّمه لحالة العالم الإسلامي الممزّق من خلال الدولة الوطنية والفكرة القومية، بدليل عدم وضع إقامة الخلافة الإسلامية على رأس الأجندة السياسية لجماعة الإخوان المسلمين.

أما سيد قطب فلم يختلف موقفه عن موقف حسن البنا في ما يتصل بمفهوم القومية، حيث أن العقيدة هي الرابط الأساسي للمسلمين، بل ويضعها بموازاة الجنسية. يقول قطب: «إن المجتمع الإسلامي وحده هو المجتمع الذي تمثّل فيه العقيدة رابطة التجمّع الأساسية، والذي تُعتبر فيه العقيدة هي الجنسية بين الأسود والأبيض والأحمر والأصفر والعربي والرومي والفارسي والحبشي وسائر الأرض في أمّة واحدة ربها الله...»[12]. ولم يهتم سيد قطب بالتفاصيل كثيراً، بل إنه لم يدعُ إلى إقامة دولة الخلافة الإسلامية، كما فعل حسن البنا، بل كان أكثر تشدداً وتطرفاً في رفضه الدولة

(12) المصدر نفسه، ص 100/99.

العربية القائمة، وذلك حين تبنّى نزعة ثورية تقضي بـ «جاهلية» المجتمع العربي القائم، وبالدعوة من جانب آخر، إلى «الحاكمية». وإذا كان حسن البنا قد تصالح مع الواقع بشكل مرحلي، دون أن ينسى ولاءه للوطن الأم، مصر، فإن سيد قطب كان على النقيض من ذلك حين دعا إلى القضاء على المجتمع الجاهلي بتغييره، حتى تكون كلمة الله هي العليا[13].

خلاصة القول: إن كلا من حسن البنا وسيد قطب رفضا القومية من حيث المبدأ، داعيين إلى إقامة نظام إسلامي أممي مُمثلاً عند حسن البنا، بالخلافة الإسلامية، لكنهما أخفقا إخفاقاً ذريعاً حين احتاج الأمر إلى الخطوات التنفيذية اللازمة لتحقيق هذا الهدف، ولذلك لم يتابعا الحديث في هذا الموضوع حيث انشغلا ببناء التنظيم السياسي للجماعة من جهة، كما ساهمت أحداث تشتّتهم في أعقاب المحاولة الفاشلة لاغتيال عبد الناصر، سواء بالسجن أو الهروب خارج مصر، والعمل على تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في العالم العربي، وكان كثير منهم قد هرب إلى دول الخليج العربي التي قبلت وجودهم لأسباب دينية، مثل السعودية أو بسبب الانفتاح الاجتماعي مثل الكويت على سبيل المثال لا الحصر. وقد ساعد تعرّف السيد عبد العزيز المطوع -وهو ينتمي إلى إحدى العائلات الكويتية المعروفة اجتماعياً- على حسن البنا أثناء دراسته في القاهرة. وفي العام 1947 استطاع المطوّع تأسيس أول مجموعة للإخوان المسلمين في الكويت على شكل شعبة تابعة للأصل الموجود في القاهرة[14].

---

(13) المصدر نفسه، ص 101 - 104.

(14) د. فلاح المديرس، جماعة الإخوان المسلمين في الكويت، ص 12، الكويت 1999.

البديل العالمي

لا يختلف اثنان على أن استعادة الخلافة الإسلامية بعد سقوطها على يد أتاتورك التركي العام 1924، قد أصبح في حكم المستحيل، ولا شك أيضا أن حسن البنا وغيره من الجماعات الإسلامية يعلمون ذلك، بدليل أنهم لم يناقشوا هذا الموضوع في أدبيات الحركة، بل إن حزب التحرير نفسه عجز عن تحويلها إلى واقع برغم مرور أكثر من ستين عاماً على ظهور الحزب (1948). لذلك يُثار التساؤل حول ما إذا كانت فكرة «التنظيم العالمي» تمثّل البديل العملي لفكرة الخلافة الإسلامية، حيث ينطوي تحت هذا التنظيم الكثير من الجمعيات والاتحادات الإسلامية، وبالتالي تتمكن جماعة الإخوان المسلمين من «إدارة» المسلمين ضمن إطار إسلامي عالمي بقيادتهم، خصوصاً وأن جماعة الإخوان المسلمين ينظرون إلى أنفسهم باعتبارهم حركة إسلامية عالمية، وليس مجرّد حركة دينية مصرية.

يقول المتحدث السابق باسم التنظيم العالمي للإخوان المسلمين في الغرب، والرئيس المؤسس للرابطة الإسلامية في بريطانيا: «إن التنظيم نشأ كفكرة وكمشروع مستقبلي في أدبيات وتراث الإمام حسن البنا، الذي اعتبر هذا المشروع خطوة وهدفاً من الأهداف نحو وحدة الأمة الإسلامية، وذلك في نهايات حقبة السبعينات من القرن العشرين...»[15]، ويرى الدكتور رفعت السعيد أن فكرة التنظيم الدولي للإخوان المسلمين ليست سوى امتداد لفكرة

(15) الشرق الأوسط، العدد 9943، 17 فبراير 2006.

Panislamisim التي تحدث عنها جمال الدين الأفغاني[16]. ويذكر يوسف القرضاوي في مذكراته، الجزء الرابع، أنه رفض مسمّى التنظيم الدولي، لأن «الدولي» أشبه بالمؤسسات، في حين أن «العالمي» أشبه بالمؤسسات الشعبية، وغنيّ عن القول أن القرضاوي أحد الآباء المؤسسين لهذا التنظيم.

مما سبق يمكن القول: إن البُعد العالمي للخلافة الإسلامية قد استبدل بالتنظيم الدولي، الذي يضم جميع فروع جماعة الإخوان حول العالم، بما في ذلك أوروبا، وحتى إيران.

ماذا يعني إيمان جماعة ما بـ «العالمية»؟

أنه يعني بكل بساطة تجاوز حدود الوطن في ما يتصل بالولاء، وبدلاً من أن يكون الولاء لهذا التنظيم أو ذاك الحزب، كما هو الحال مع مفهوم الأممية في الفكر الشيوعي الذي دعا فيه كارل ماركس «يا عمال العالم اتحدوا». وبالفعل كان ولاء الأحزاب الشيوعية في سائر البلدان العربية والأجنبية للاتحاد السوفياتي، وهو ما أدى إلى سقوط الشيوعيين في الانتخابات العامة في الدول التي كان يوجد فيه مثل هذا الحزب. ويمكن القول من خلال العامل المشترك، وهو في هذه الحالة، البُعد العالمي، تشابه التنظيم العالمي لجماعة الإخوان المسلمين بالأممية الشيوعية، ومن ثم يكون ولاء المنتسب لهذه الجماعة ليس لوطنه، بل لقادة التنظيم العالمي الذي يملي على أعضائه التعليمات المختلفة، حتى ولو كانت ضد المصلحة الوطنية.

---

(16) عن التنظيم الدولي للإخوان، قضايا وآراء، جريدة الأهرام، العدد 43958، 14 إبريل 2007.

كان التنظيم العالمي يشترط على المنتسبين إليه، الالتزام بمنهج الإخوان، والسمع والطاعة في غير معصية. وقد تحوّل هذا القسم إلى (صيغة عهد) لا صيغة قسم. فالشخص يتعهّد بدل أن يُقسم بتنفيذ تعليمات التنظيم، كما أن صيغة البيعة للمرشد العام تُعدّ بيعة مطلقة. وهذا يتعارض مع القسم الوطني المطلوب للوظيفة العامة أو النيابة العامة في البرلمان، حيث يُقسم الشخص بالولاء لله ثم للوطن والأمير أو دستور الدولة وفقاً لنص القسم القائم في كل دولة محل البحث. وبناء على ذلك لا يستطيع المنتمي إلى جماعة الإخوان المسلمين، باعتباره عضواً في هذه الجماعة، والتي هي بدورها عضو في التنظيم الدولي أن يكون مخلصاً لوطنه، لأن ذلك يتعارض مع صيغة البيعة المطلقة للمرشد العام للجماعة.

وبالتالي يثور التساؤل حول التعارض بين الوطنية والعالمية، إذ يُفترض في أن المواطن، أي مواطن أن يكون ولاؤه فقط لوطنه، فإذا ما تعارض ذلك مع ولاء آخر، فإن هذا يُعدّ من قبيل الخيانة الوطنية. ولذلك نجد حكومة الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً تشترط إعلان الولاء للولايات المتحدة في قسم الحصول على الجنسية الأمريكية، بل وتقوم بإسقاط هذه الجنسية فيما لو أقسم المواطن على ولاء آخر لدولة أخرى، وهو غالباً ما يحدث بالنسبة للمواطنين الأمريكيين اليهود الذين يهاجرون إلى إسرائيل ويتقدمون للانتخابات العامة لعضوية الكنيست (البرلمان الإسرائيلي)، وهو منصب في حال الفوز، يتطلب إعلان قسم الولاء للدولة العبرية، وهو ما يؤدي بدوره إلى إسقاط الجنسية الأمريكية عنه تلقائيا.

وبسبب هذا الولاء الذين يعلنه أعضاء التنظيم الدولي من جماعة الإخوان المسلمين، وإعطاء البيعة المطلقة للمرشد العام للجماعة، يحدث تعارض وتناقض بين مفهومي المواطنة، حيث يكون المواطن مخلصاً لوطنه فقط، ومفهوم الإخلاص للتنظيم والمرشد العام، وهو ما يستوجب طعناً أخلاقياً في مفهوم الإخلاص والولاء الوطني.

«الوطنية» في فكر الإخوان المسلمين - الكويت

قبل الاسترسال في هذا الموضوع، لا بد من الإشارة إلى أن فكرة التعارض بين الولاء للوطن، والولاء لفكرة ما أمر معروف تاريخياً، إذ عرف الأثينيون في القرن الخامس قبل الميلاد فكرة «المواطنة العالمية» من خلال مفاهيم السوفسطائيين التي برزت في مدارسهم الفكرية مثل الأبيقورية والكلبية والرواقية. والأخيرة هي الأشهر لما كان لها من تأثير فعال على فكر عصر الإمبراطورية الرومانية، والتي دعت إلى «الأخوّة العالمية» من خلال فكرة «وحدة الكون»، ومن ثم الدعوة للدولة العالمية[17].

ويعود السبب في انتشار هذه الفكرة والدعوة لها إلى اضمحلال دولة أثينا اليونانية، التي تميزت برهافة الحس لمفهوم «الوطنية»، والتي تعني «الإحساس بالانتماء لأثينا نفسها باعتبار أغلى ما يمتلكه المواطنون، وأسمى ما يمكن أن يدينوا له بالولاء والإخلاص»[18]. من جانب آخر لا

---

(17) د. حسن الظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، ص 70 ـ 81، القاهرة 1987.

(18) المصدر نفسه.

يمكن التساوق بين مفهومي الوطنية والأممية في الضمير الواحد. ولعلَّ وصف القرآن الكريم لمثل هذا الوضع في قوله تعالى «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه»، دليل شرعي على استحالة اجتماع الأضداد في ما يتصل بالهوية الوطنية، وهو مجال البحث في هذه الورقة.

لذلك يحتاج من يحاول الجمع بين النقيضين، الوطنية والأممية، إلى عقلية خاصة ذات قدرة خاصة للتمكن من الوفاء بمتطلبات الوطنية والأممية معاً. فالمواطن السوفياتي على سبيل المثال لا الحصر، خرج من الولاء لروسيا الأم، أيام الحكم القيصري، إلى رحاب الأممية العالمية تحت شعار «يا عمال العالم اتحدوا». وقد تبعه في ذلك كل الأحزاب الشيوعية حول العالم، بما في ذلك الأحزاب الشيوعية العربية التي قبلت الاعتراف السوفياتي بإسرائيل بسبب انتمائها إلى شعار الشغّيلة أو العمال، وهذا ما أدى إلى خسرانها الانتخابات العامة في العالم العربي، بل وتعرّض أعضاء الأحزاب الشيوعية للتصفيات الجسدية والنبذ الاجتماعي، سواء لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية. لم يقبل منهم المواطن العربي هذا التساوق بين مفهومي الوطنية والأممية.

كذلك الأمر مع الدين الإسلامي القائم على البُعد الأممي، باعتبار عالمية الدعوة الإسلامية، وواجب المسلمين بنشرها في العالم. الأمر الذي يستوجب على الداعية أن يكون عالمياً أو أممي النزعة على المستوى الديني، بغض النظر عن جنسيته الوطنية التي يحملها. وللإنصاف لا بد من القول إن أممية الدين الإسلامي سابقة على الدولة الوطنية التي «اخترعتها» الدولة الأوروبية في القرن التاسع عشر. وبالتالي يغدو من

الطبيعي أن ينتمي الإنسان المسلم إلى دينه أولاً، ثم إلى دولته. وما كان ذلك ليكون مشكلة لولا أن هذا الانتماء الأممي للدين الإسلامي قد تحوّل من مفهوم الأممية إلى مفهوم الحزبية. وهذا هو المحذور الذي وقعت فيه جماعة الإخوان المسلمين، وهو أمر حتمي إزاء فشل الدعوة لإقامة دولة الخلافة الإسلامية ذات البُعد العالمي.

كان الحزب هو البديل الطبيعي، خاصة وأنهم يسيطرون على التنظيم العالمي، وهو ما لا يمكن تحقيقه في ما لو كانت هناك رابطة إسلامية عالمية لجميع المسلمين. والدليل على ذلك أن جماعة الإخوان المسلمين لم تهتم بالانضمام للمؤسسات الإسلامية العالمية مثل منظمة المؤتمر الإسلامي، ورابطة العلماء المسلمين، لأنها لا تملك الحلّ والربط في هذه المؤسسات التي تسيطر عليها دول إسلامية. ولهذا اتجهت لخلق «مؤسستها» الخاصة التي تتيح لها السيطرة والنفوذ. وفي ظل هذا الوضع لم تهتم جماعة الإخوان المسلمين بقضية التعارض بين الولاء للوطن والولاء للتنظيم، لأسباب كثيرة منها:

- إن القضية لم تكن مطروحة للنقاش على المستوى الوطني.
- إن النظام السياسي القائم كان مؤيّداً للجماعة التي قدّمت نفسها كبديل إسلامي للقومية العربية.
- إن استخدام الدين في المجال الاجتماعي قد ساعد أعضاء الجماعة على اختراق المجتمع بموافقة شعبية.
- عدم وضوح فكرة التنظيم العالمي لدى الكثير من الناس، حتى الدول العربية إلى هذه اللحظة.

- عدم التمييز بين الدين والدولة، بما يؤدي إلى اعتبار كل ممارسة ذات طابع ديني، حتى لو كانت انتماءً لحزب، غير متعارضة مع الولاء الوطني.

- التصور الخاطئ أن التنظيمات الدينية بغض النظر عن نشاطها السياسي، أمر في صالح الإسلام باعتبارها توحّد بين المسلمين على المستوى الأممي، ومن ثم فهي تُعدّ مقبولة لدى الشعوب المسلمة ما ساهم به الدور الاجتماعي النشط لجماعة الإخوان المسلمين واستفادة كثير من المسلمين من الخدمات الاجتماعية من خلال اللجان الخيرية من قبول عام لكل تصرفات هذه الجماعة.

وبناءً على ما سبق، لم يهتم المسلمون بشكل عام بقضية التعارض بين الولاء للوطن، والولاء للتنظيم، الأمر الذي ساعد المنتمين لجماعة الإخوان المسلمين على التساوق بين هويتهم الوطنية، وانتمائهم الحزبي. كما لم يتم التطرّق لقضية التعارض بين الولاءين الوطني والحزبي، حتى من قبل الليبراليين والقوميين العرب.

لكن حين حدث الغزو العراقي، وما تبعه من احتلال للكويت في الثاني من أغسطس 1990، ظهرت قضية التعارض بين الولاء للحزب أو الولاء للوطن، وبذلك انكشف المستور في هذا التعارض أو التناقض بين الولاءين. لقد أدى موقف التنظيم العالمي للإخوان المسلمين المؤيد للنظام العراقي أثناء الاحتلال العراقي للكويت إلى حدوث أزمة ولاء لدى الأعضاء الكويتيين من المنضمين لجماعة الإخوان المسلمين[19]. وقد اضطرت

(19) فلاح المديرس، جماعة الإخوان المسلمين في الكويت، ص 46 - 47.

جماعة الإخوان في الكويت إلى الادعاء بتجميد عضويتهم في التنظيم الدولي، برغم أن الحقيقة كانت على خلاف ذلك بدليل مشاركة ممثل الإخوان في الكويت في مكتب الإرشاد، والذي لم يعترض على مواقف التنظيم الدولي للإخوان المؤيدة للعراق في احتلاله الكويت[20]. ودرءاً لأي شبهة تتعلق بالتعارض بين الانتماء الوطني والولاء الحزبي، قرّرت جماعة الإخوان المسلمين في الكويت إضفاء طابع الوطنية على الجماعة لتأكيد هويتها الوطنية، خاصة وأن مرحلة ما بعد التحرير كانت ستشهد انتخابات عامة للبرلمان، بما قد يؤدي إلى خسارة الإخوان مقاعدهم النيابية فيما لو أصرّوا على البقاء في التنظيم علناً. ولذلك قاموا بتأسيس «الحركة الدستورية الإسلامية» في الثلاثين من مارس عام 1991[21].

وعلى الرغم من هذا التغير الظاهري لجماعة الإخوان في الكويت، والذي انخدع به الكويتيون، فلم يقوموا بمحاسبة هذه الجماعة على موقفها بالبقاء في التنظيم حيث تبيّن فيما بعد أن جماعة الإخوان في الكويت لم تقم بتجميد عضويتها في التنظيم العالمي كما زعم بعض أعضائها[22]. وقد تبيّن الموقف الحقيقي لهذه الجماعة من عملية تحرير الكويت، حين اعتبر أحد قياديها البارزين أن حرب تحرير الكويت تُعدّ من الجرائم الأمريكية التي ارتكبتها الولايات المتحدة منذ عام 1942[23]. ولا يمكن تحت أي ذريعة تبرير هذا الرأي غير السوي بشأن عملية تحرير الكويت، سوى أن الولاء

---

(20) المصدر نفسه، ص 47.

(21) المصدر نفسه، ص 46.

(22) المصدر نفسه.

(23) خليل حيدر، إسماعيل الشطي: تحرير الكويت جريمة أمريكية أخرى، الوطن الكويتية، بتاريخ: 13/ 1/ 2003.

للتنظيم أهم من الولاء للوطن. ومن المعروف أن جماعة الإخوان المسلمين تقف ضد السياسة الأمريكية بشكل عام، وأنه اتباعاً وطاعة لتوجيهات التنظيم العالمي لا يستطيع أي فرع لجماعة الإخوان المسلمين حول العالم، أن يعارض أية أوامر تصدر عن التنظيم الدولي بسبب عهد البيعة المطلقة للمرشد العام. وبرغم موقف التأييد للنظام العراقي أثناء فترة الاحتلال العراقي، إلا أن أعضاء جماعة الإخوان المسلمين في الكويت لم يتمكنوا من معارضة هذا التوجه، وإن آثروا اتباع سياسة الصمت والتجاهل، خاصة وأنهم لن يتعرّضوا للمساءلة في هذا الموضوع.

من المواقف الدالّة على تغليب جماعة الإخوان المسلمين في الكويت مصلحة التنظيم على المصلحة الوطنية؛ موقفهم من الوجود الأمريكي في المنطقة، حيث يلتزم الإخوان بموقف التنظيم المعارض للتواجد الأمريكي في المنطقة. وكذلك الأمر بالنسبة لتحرير العراق من حكم صدام حسين، إذ لم يساندوا الموقف الأمريكي برغم أهمية التخلّص من نظامه، لما فيه مصلحة الكويت وشعبها. ولم يكتفوا بذلك بل أخذوا يحرّضون على السياسة الأمريكية في المنطقة.

وعلى الرغم من الانتقادات السياسية اللاذعة للدور الأمريكي في المنطقة من أطراف شتى، إلا أن حكومة الكويت وشعبها مدينون للسياسة الأمريكية بالعودة إلى بلادهم بعد تحريرها على يد القوات التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة، مما يفرض على الشعب الكويتي تبنّي سياسة خاصة تجاه الولايات المتحدة والشعب الأمريكي. ولكن لا عجب في

موقف جماعة الإخوان في الكويت، لأنهم كانوا يعارضون تحرير الكويت على يد القوات الأمريكية وفقا لرواية الشيخ سعود الصباح سفير الكويت في الولايات المتحدة الأمريكية أثناء الغزو العراقي للكويت[24]. وقد رفضت جماعة الإخوان هذا الاتهام، لكنهم لم يلجؤوا للقضاء لحماية سمعتهم الأدبية، مما أثار الشكَّ في موقفهم المذكور آنفا.

من جانب آخر وفي ما يتصل بذات الموضوع، لا تهتم المجلة الصادرة عن جمعية الإخوان المسلمين في الكويت، والمعروفة بمجلة «المجتمع» بالاحتفال بـ «عيد التحرير»، مع اهتمام أقل بالعيد الوطني. وباعتبارهم من المنتمين لجماعة الإخوان المسلمين فإنهم مُلزَمون بمبايعة المرشد العام للإخوان المسلمين، دون اهتمام بما يحدثه ذلك من تناقض مع الولاء الوطني.

وخلاصة القول: إن جماعة الإخوان المسلمين في الكويت تضع الولاء للتنظيم قبل الولاء الوطني، باعتباره ولاء للدين الإسلامي، ومن ثم لا تناقض بزعمهم، بين هذا وذاك.

خاتمة

إن قضية التعارض بين الولاء للوطن، والولاء للتنظيم ما تزال بعيدة عن التحقيق الوطني، بل وعصية عن أن تتحوّل إلى قضية محورية. ولا بدّ من الاعتراف أن مفهومي «الوطن» و «الوطنية»، ما يزالان من المفاهيم الملتبسة لدى المواطن الخليجي، خصوصاً وأن المناهج الدراسية ليست بالمستوى المطلوب لاستثارة الحسّ الوطني. وبرغم الاحتفالات الوطنية السنوية، إلا أن هذين المفهومين ليسا مترسّخين في وجدان الإنسان الخليجي، وذلك بسبب قلة الحوادث الحرجة التي تدفع المواطن لاستثارة مفهوم الوطنية، كما هو حال الكويتيين يوم فقدوا وطنهم أثناء الاحتلال العراقي لوطنهم عام 1990، وهو من الحالات النادرة جداً، بل ومن غير المتصوَّر احتمال حدوثه مستقبلا.

من جانب آخر، يمثل الدين الإسلامي هوية دينية لا تتعارض مع الهوية الوطنية، بسبب الانتماء الأممي أو العالمي للمسلمين باعتبار أن الدين الإسلامي قد أرسله الله لجميع الناس، وبالتالي يتولّد الإحساس بالانتماء الديني لدى المسلم تلقائياً، فضلاً عن صعوبة الاحتجاج بالتعارض رغم وضوحه وبيانه. وهذا بدوره يجعل الإنسان المسلم حاملاً لانتمائين في وقت واحد دون الإحساس بالتعارض، وهو أمر طبيعي لكل من يحسّ بالانتماء إلى فكرة إنسانية أو دينية، كما هو حال المنتمين للحزب الشيوعي، أو الماركسيين أو القوميين المتطرّفين، بل وحتى الداعين إلى وحدة الكيانات السياسية العربية، فيما يُعرف بـ «الوحدة العربية». وإذا كان من الممكن

الجمع بين فكرة القومية العربية، والوطنية المحلية، فإن الجمع بين فكرة الدين والوطنية يغدو أكثر سهولة ومنالا. ولعلّ هذا ما ساعد المنتمين لجماعة الإخوان المسلمين للجمع بين انتمائهم لوطنهم، وبيعتهم للتنظيم العالمي الذي يعهدون فيه بالبيعة المطلقة للمرشد العام للإخوان المسلمين، خاصة وأن الإسلام عالمي النزعة، بل ومطلوب من المسلم دينياً، أن يقف إلى جانب أخيه المسلم في أي بقعة من بقاع العالم.

ونظراً لعدم وضوح وضبابية فكرة التنظيم العالمي، وهو ما حرصت جماعة الإخوان المسلمين عليه عندما بدأت بتأسيس هذا التنظيم، فإن صورة التعارض بين فكرة الوطن، وفكرة التنظيم ليست واضحة بعد إلى الحدّ الذي يدفع الحكومات والشعوب العربية للبحث أو التساؤل حول التعارض بين الولاء للوطن، والولاء للتنظيم. إضافة إلى أن هذا التعارض ليس من الموضوعات المطروحة على الساحة العربية. وإذا ما أضفنا إلى هذا كله الدّور الاجتماعي والمالي النشط لجماعة الإخوان المسلمين والواضح في اللجان الخيرية والبنوك الإسلامية في المجتمعات العربية، فضلاً عن التنظيم الدقيق والتنسيق الفعّال لهذه المؤسسات الاجتماعية والمالية، لما تعجبنا للسكوت العام عن هذا التعارض، خاصة وأن العنصر الإسلامي يحول دون ذلك لما يشتمل عليه الدين من أبعاد عالمية تضم المسلمين جميعا.

إن التعارض بين الولاء للوطن، والولاء للحزب أو التنظيم سواء داخل الدولة أو خارجها، من القضايا المسكوت عنها في عالمنا العربي. وإذا

كانت الأفكار القومية والشيوعية قد تلاشت بفعل التغييرات السياسية والاقتصادية في العالم الغربي، سواء بسقوط الاتحاد السوفياتي وفشل الفكر الماركسي في البلاد العربية لتناقضاته مع الواقع الاجتماعي و وكذلك سقوط فكرة القومية العربية مع حدوث النكسة العربية في الخامس من يونيو 1967، ووفاة جمال عبد الناصر العام 1970. وبالتالي بروز الفكر الديني كبديل للانتماءات السابقة، فإنه من المطلوب اليوم إثارة قضية التعارض هذه، خاصة مع تنامي ظاهرة الإرهاب العالمي، وضلوع الجماعات الدينية سواء بالمشاركة أو الموافقة الصامتة، وما أحدثه ويحدثه هذا الإرهاب من أذى في البلدان العربية كالعراق والسعودية واليمن. ومما لا يمكن إنكاره أن جماعة الإخوان المسلمين لم يدينوا العمليات الإرهابية لتنظيم القاعدة سواء تلك التي حدثت في الولايات المتحدة الأمريكية أو العراق أو السعودية، فإن إعادة النظر في سلوك هذه الجماعة غدا أمراً مطلوباً ولازماً.

الحركات الإسلامية في الخليج بين المشاركة السياسية والعنف الديني

د. ريتا فرج(*)

بداية لا بد من الكشف عن جملة المصطلحات الدائرة في محور الحركات الإسلامية، والتي نفضّل تصنيفها ضمن ما نسمّيه: الإسلام السياسي، والإسلام الدعوي، والإسلام الجهادي -وهنا من الضروري التفريق بين المقاومة والجماعات العنفية والتكفيرية، والتي تشكّل حركة القاعدة أنموذجاً ساطعاً لها- والاختيار يعود طبعاً للمشهد الراهن الذي تحياه تلك الجماعات نفسها داخل الخليج وخارجه، مما يعني أن الواقع الحالي يبرهن عن وجود ثلاثة أنماط من الإسلام الحركي: الأول سياسي، الثاني دعوي، الثالث جهادي، والرابع عنفي تكفيري.

(*) باحثة لبنانية مختصة في الفكر الإسلامي المعاصر.

إشكالية المصطلح والبدايات التاريخية

تعتري المصطلحات المتعلقة بالحركات الإسلامية العديد من الشوائب، والخلط الأيديولوجي سواء لجهة دلالة المفاهيم أم لناحية السياقات والأطر التاريخية التي بلورت الملامح الأولى لنشأتها، والحال فقد تعددت التوصيفات والتسميات المحددة لها بين: الأصولية، والسلفية، والإسلامية، والصحوة الإسلامية، والإسلام السياسي، والإحيائية الإسلامية، والتيارات الجهادية، وما إلى ذلك من تسميات خلطت ماهية كل حركة، والمتنوعة بتنوع وتعدد الإسلام التاريخي والمعاصر.

وقبل البدء برصد هذه الظاهرة في الخليج العربي عبر الإجابة عن الاشكاليات الأساسية مدار بحثنا الموسوم «التيارات الإسلامية في الخليج بين المشاركة السياسية والعنف الديني»، تقتضي الضرورة العلمية تعريف بعض المتعلقات المرتبطة بها. أما مدار الإشكاليات، فيمكن إيجازها على النحو التالي: هل حركية الإسلام السياسي في هذه المنطقة أثبتت فعاليتها؟ وما هي طبيعة علاقتها مع الأنظمة الحاكمة؟ والى أي حد شهد تاريخها توظيفاً للعنف الديني بغية الوصول الى السلطة؟ وهل أكدت على الفرضية التي أسس لها أوليفيه روا حول فشل ما أسماه الإسلام السياسي، وتحولت بالتالي الى نوع من السلفية الجديدة رغم جماهيريتها الواسعة؟

أهم المصطلحات المتعلقة بالإسلام الحركي

1 - في تحديد المصطلحات:

أ - تعريفات الصحوة الإسلامية

تضاف الصحوة إلى مفاهيم القومية أو الوطنية أو الإسلام، وهي تعني أن الأهداف القومية أو الحقوق الوطنية أو الإسلامية أخذت حظها من عقول الناس، بعد غيبة جاء بها التخلف أو فرضها الاستعمار، وتعني أن الناس قد تنبهوا بعد غفلة إلى ما فيه مصلحتهم عن طريق الأهداف القومية أو الحقوق الوطنية أو القيم الإسلامية، وأنهم سوف يمارسون حياتهم في المستقبل على أساس من كل ذلك، أو من بعض ذلك حسب ما تمليه الظروف والمناسبات[1].

إن الصحوة الإسلامية مصطلح جديد يُطلَق على مساعي الجماعات الإسلامية لإقامة الدولة الإسلامية وإن استلزم ذلك العودة المسلحة؛ وفي رأي هذه الجماعات، أن الدولة الإسلامية لا تتحقق إلا بالعمل على إيجاد مجتمع إسلامي جديد، وبإقامة حكومة إسلامية تحفظ الدين وترعى شؤون الأمة الإسلامية. وفي هذا السياق يرى محمد الغزالي أن الصحوة كلمة جديدة شاعت بعد الثورة الإسلامية في إيران، وهي عبارة

---

(1) خلف الله، محمد: الصحوة الإسلامية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1989، ص 39.

عن إطلاق أجنبي، وكان المستعمَل عند الإخوان المسلمين في مصر كلمة حركة أو فكرة إسلامية[2]. إن الصحوة الإسلامية هي امتداد للحركات السلفية ولمدارس التجديد من حيث سندها الفكري، وترتبط بمدرسة جمال الدين الأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبي، وخير الدين التونسي، وابن باديس، والحركة الوهابية السعودية.

برزت الصحوة كرد فعل على العلمانية في المجتمعات العربية، وعلى فشل هذه العلمانية في أن تشبع الحاجات الروحية في الضمير الاجتماعي العربي؛ وهي من جانب آخر رد فعل في وجه التحديات الحضارية المعاصرة بمختلف مظاهرها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. «وعلى هذا الأساس تكون الصحوة الإسلامية هي تنبيه الغافلين من الناس على ما في الإسلام من قيَم، وعودة الإسلام إلى الحياة بعد غيبته عنها، بفعل الاستعمار والتبعية الثقافية، والغزو الثقافي، وما إلى ذلك من كل عمل يبعد الإسلام عن الساحة، ويُحل محله الأنظمة البشرية الأخرى»[3].

ب - السلفية الإسلامية

تدعو السلفية إلى العودة للفترة التأسيسية المبكرة في الإسلام وإلى النصوص الأساسية، والسلف هم أهل القرون الأولى، والسلفية الرجوع إلى ما كان عليه السلف الأول في فهم الدين عقيدة وشريعة

(2) الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1990، ص 101.

(3) المصدر نفسه، ص40.

وسلوكاً؛ أي «الرجوع إلى فهمهم للعقيدة في سهولتها ووضوحها ونقائها، بعيداً عن جدل المتكلمين، وإلى فهمهم للعبادة في صفائها وخلوصها، بعيداً عن العبادات الشكلية أو المبتدَعة، وإلى فهمهم للأخلاق في تكاملها وقوّتها، بعيداً عن شوائب التصوّف الأعجمي وإلى فهمهم للشريعة في مرونتها، وسعة آفاقها بعيداً عن جمود الحرفيين وتقليد المتعصبين، وإلى فهمهم للحياة وثبات سننها، وقيامها على العلم والعمل بعيداً عن أخيلة الحالمين وأفكار السطحيين، وإلى فهمهم للإنسان باعتباره خليفة في الأرض مكرَّماً بالعقل مخاطَباً بالتكليف»[4].

إن المدرسة السلفية ليست مذهباً معرفاً مثل المذهب الحنفي مثلاً، إنما هي عبارة عن مجموعة عامة من الأفكار ولها أتباع في أنحاء العالم الإسلامي كافة، على الرغم من الاعتقاد السائد بأنها نتيجة التأثير السعودي المتزايد بعد الفورة النفطية إلا أن شبكة انتشارها ونشأتها تبيِّن وجودها قبل هذه الفترة بكثير.

إن مبدأ العودة إلى السلف الصالح هو صنيع المؤرخين والعلماء، من أجل إيجاد صورة مثالية عن الفترة الإسلامية الأولى، ولمقارنة تلك الفترة بالفترة الفاسدة التي تلتها[5].

---

(4) الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1988 ص 25.

(5) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، م. س، ص 301.

ج - الأصولية الإسلامية

تدعو الأُصولية الإسلامية إلى العودة إلى الأصالة الإسلامية طريقا لإحياء الدين الإسلامي، وأول هذه الأصول تنمية الأخلاق الإسلامية وإقامة المجتمع الإسلامي ضمن دولة إسلامية. ولا تعني الأصالة رفض الحداثة معيشة وعلماً، بل تعني إدخال الحداثة في إطار إسلامي والابتعاد عن السيطرة الفعلية للغرب. فالشورى على سبيل المثال هي مبدأ إسلامي أصيل، أما الديمقراطية فمبدأ أجنبي، فأسلمة أو تأصيل الديمقراطية يجعلها موازية للمبدأ الإسلامي (الشورى)، كما أن الأصوليين يتبنون العلم الحديث، لكنهم يحوّلونه إلى حقل أصيل من المعرفة بربطه بمفهوم التوحيد لا بالمادية[6].

هذا المفهوم الذي ظهر في الغرب يتحدد من خلال معتقدات بعض الدعاة الإنجيليين، في أن الإنجيل هو الكلمة الحرفية والأبدية لله. وتوسَّعَ مصطلح الأصولية، في ما بعد، ليشمل الجماعات الدينية المتمسّكة بحرفية النص الديني كافة؛ لم تظهر كلمة الأصولية في اللغة والمعاجم إلا حديثاً فهي لم تمثَّل سنة 1966 في معجم روبير الكبير، ولم تظهر سنة 1968 في الموسوعة العالمية. وقد جاء تعريفها في لاروس الصغير سنة 1966 بشكل مختصر: «موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف الجديدة».

---

(6) الموصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2004 ص 156.

لا تُعبِّر الأصولية الإسلامية عن تيار فكري أو سياسي معين في تاريخ الأمة الإسلامية، ولو أن لفظ (الأصول) لفظ إسلامي كما هو معروف في علمَيْ أصول الدين وأصول الفقه، والأصولية الإسلامية بهذا المعنى تعني البحث عن الأساس أو الشريعة وتحاول صياغتها وتحقيقها، وتأسيس النظام الإسلامي وتدافع عنه بصرف النظر عن النظم القائمة وعن إنجازاتها، وهي تعتمد على بحث شرعي وليس على تحليل واقعي، وتقوم على فكرة مبدئية وليس على ضرورة علمية، وتستعمل منهجاً استنباطياً يقوم على تأويل النصوص وليس منهجاً استقرائياً يعتمد على رصد الوقائع وحصرها. لا تعني الأصولية الإسلامية بالضرورة المحافظة والتخلف ومعاداة المدنية الحديثة. فهناك إصلاحيون تقدميون يأخذون بوسائل التقدم وأساليب النهضة الحديثة، كما لا تعني التعصب، وضيق الأفق ورفض الحوار والانغلاق على الذات[7].

يقيم محمد أركون تمييزاً بين الأصولية والأصولوية ويقول: إن التيارات الأصولية الإسلامية تنتمي الى فكر يحترم النقد والاطروحات الفكرية والتحليلية العلمية للقرآن، وأما التيارات الأصولوية فتجهل وسائل تفسير القرآن الكريم وتمتاز بصفتين: الأولى أنها قد انفصلت عن العقل الإسلامي في عصور الاجتهاد، والثانية هي ابتعادها عن المؤلفات الكبرى التي جاءت في العصر الذهبي الناطق باللغة العربية. فالمسلم الأصولوي لا يقرأ ما كتبه ابن رشد، وإذا قرأه فسينكره، ويقول إنه غير إسلامي، ويحكم عليه بأنه غير مسلم مع أن ابن رشد كان قاضي القضاة»[8].

---

(7) حنفي، حسن: الحركات الإسلامية في مصر، المؤسسة الإسلامية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1986، ص 13.

(8) حوار مع محمد أركون، نشر في ملحق المنتدى الثقافي الصادر عن صحيفة الشرق الأوسط، الأربعاء 2007/5/23 العدد 10403، ص 4.

2 - البدايات التاريخية

قبل الكشف عن الظروف التاريخية التي أدت الى نشوء الحركات الإسلامية في الخليج، سواء السياسية أم الجهادية أم السلفية أم العنفية منها، تقتضي الدراسة العلمية ربط حضورها بأبرز العوامل الخارجية المساهمة في تكوين رؤيتها للدين والدولة والمجتمع، وهذه الحركات لا يمكن فصلها عن التحولات التي شهدها العالم العربي بدءاً من حملة نابليون على مصر العام 1798، مروراً بسقوط الخلافة الإسلامية عام 1924، وما نتج عنها من حراك إسلامي شهد أهم تجلياته مع التيار الإصلاحي المتمثل بـ محمد رشيد رضا، ومحمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، وعلي عبد الرازق، وحسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر العام 1928، الحركة الأم لمعظم الحركات الإسلامية، وصولاً الى نجاح الثورة الخمينية في إيران عام 1979 كرافعة للشيعية السياسية، والتي سبقتها بعشرات السنين الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية كرافعة للسلفية السنّية.

شكلت القضية الفلسطينية، وفشل الأيديولوجيات الماركسية والقومية في العالم العربي، محركاً للحركات الإسلامية من المحيط إلى الخليج، ومع نجاح الثورة الإسلامية في إيران تمّت صياغة أدوات صنع حركة جماهيرية إسلامية، يمكن من خلالها استخدام كافة الأدوات للحشد الجماهيري، في اتجاه إسقاط الأنظمة القائمة، الموسومة من قبل بعض دعاة الحركات الإسلامية بالطاغوتية.

إن جملة العوامل المذكورة أعلاه قدمت الحيز العقائدي والحركي للحركات الإسلامية في الخليج، ولكن قبل هذه المرحلة عرفت المنطقة في القرن الثامن عشر الدعوة الوهابية مع مؤسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1703-1791)، الذي استندت رسالته على الطبيعة الشاملة والأبدية للإسلام، ودوره الجوهري في حياة المسلمي.

إلى ذلك تعتبر حركة الإخوان المسلمين أكثر الدعوات تأثيراً في الخليج منذ أربعينات القرن الماضي وحتى بداية الثمانينات من القرن نفسه، وذلك من خلال امتداداتها الحركية في هذه المنطقة تحت مسميات عديدة ومختلفة من جمعيات وأندية أهلية[9] تمّ تأسيسها على يد عدد من الدارسين الخليجيين العائدين من مصر والمتأثرين بفكرها. إلاّ أن الاحتكار لساحة العمل الحركي المنظم من قبل حركة الإخوان، تم كسره بدخول مكوّن منافس حديث النشأة يجمع بين الفكر الحركي الإخواني والعقيدة السلفية وهو التيار السلفي الحركي، أو ما يطلق عليه البعض السلفية الإخوانية، إذ يرى بعض الباحثين أن السلطات الحاكمة في هذه الدول عملت على إيجاد هذا التيار للحفاظ على حالة التوازن التي باتت مختلة

(9) منذ أيام الاستعمار البريطاني لم يكن مسموحاً إنشاء الأحزاب السياسية في الخليج، لذا فإن الحركات الدينية على غرار الحركات القومية واليسارية، عملت ضمن نواد وجمعيات، على أساس أنها منظمات أهلية ذات نشاط ثقافي اجتماعي ديني. وهكذا نشأت جمعية الإرشاد الإسلامي عام 1952 كواجهة لحركة الإخوان المسلمين في الكويت، وحملت اسم جمعية الإصلاح الاجتماعي لاحقاً، وأصدرت مجلة المجتمع الاسبوعية للتعبير عن أهدافها وأفكارها، ونشأت جمعيات حملت الاسم -معدلاً بشكل بسيط- في كل من البحرين والإمارات لتتحول الجمعية وبعد السماح بإنشاء المنابر إلى الحركة الدستورية الإسلامية في الكويت، ووصل لها ممثلون إلى مجلس الأمة، وشاركوا في وزارات عدة بعد تحرير الكويت من الغزو العراقي عام 1991، كذلك هو الأمر في البحرين. (راجع: النجار، باقر سلمان: الحركات الدينية في الخليج العربي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008).

لصالح تنظيم الإخوان، وظهور مثل هذه التفسيرات كان بفعل الصمت الذي يضربه رموز هذا التيار السلفي الجديد حول أنفسهم. وبظهور هذا التيار اشتدت حالة الاستقطاب بين التيارين، واحتدمت المنافسة لتصل الى درجة العداء، كما في الحالة الكويتية بين جمعيتي الإصلاح الإخوانية وإحياء التراث السلفية[10].

عموماً تُعتبر الحركة الإخوانية في الخليج من أقدم الحركات، وبالنسبة إلى فرعها في الكويت فقد تم تأسيسها العام 1947 على يد عبد العزيز العلي الذي درس في القاهرة، وكانت الحركة على شكل شعبة، ودفعتها الأحوال السياسية والاجتماعية إلى أين يكون تجمعها على نحو هيئة أو منظمة أهلية ذات اتجاهات وعظية، وربما من هذا المنطلق والتي تعزز دورها بفعل وجود كوادر إخوانية من مصر وسورية والعراق وفلسطين، والذي كان أبرزهم الشيخ الورتلاني (1906-1959) الذي ساهم هو الآخر في بذر خلايا العمل الإخواني في اليمن، فضلاً عن كونه العقل المدبر لما عرف لاحقاً بالثورة الدستورية أو ثورة 1948 ضد الإمام يحيى حميد الدين[11].

تُعد جمعية الإصلاح الاجتماعي الكويتية من أقوى الأذرع الإخوانية على مستوى الخليج تنظيماً ونشاطاً وقوة مالية، مثلت لفترة ذراعاً مالياً لبقية التنظيمات الإخوانية في البلدان الفقيرة، بالإضافة الى بروزها

---

(10) النجار، باقر سلمان: الحركات الدينية في الخليج العربي، م. س، ص 67.

(11) المصدر نفسه، ص 71.

الإعلامي، ومشاركتها في التشكيلة الوزارية بعد كل عملية انتخابية تجري في الكويت، واستطاعت التأثير في صناعة القرار السياسي وهو ما باتت تخشاه السلطات الحاكمة التي عمدت إلى إرداف الحياة السياسية بفصيل سياسي منافس للإخوان، وهو التيار السلفي الحركي ممثّلاً بجمعية إحياء التراث الإسلامي، التي تستقي جُلّ أفكارها وتوجهاتها، من زعيمها الروحي الشيخ المصري عبد الرحمن عبد الخالق اليوسف. إن السياسية المنفتحة في الكويت سمحت للجمعية منذ عام 1991 الانخراط بفعالية في العمل السياسي، فأعلنت عمَّا سمِّي بالحركة الدستورية الإسلامية (حدس) كجناح سياسي لها من جهة، ولإبعاد شبهة العمل السياسي عن الجمعية التي هي أصلاً مؤسسة خيرية بالدرجة الأولى[12].

وبالنسبة إلى حركة الإخوان في البحرين، فتُعد جمعية الإصلاح البحرينية واحدة من أقدم الجمعيات في الخليج، والتي بدأ تأسيسها عام 1941 -تحت مسمى « نادي الطلبة»- عدد من الطلبة البحرينيين العائدين إلى مصر والمتأثرين فكرياً بجماعة الإخوان المسلمين، والذين عمدوا عام 1946 إلى تغيير هذا الاسم إلى «نادي الإصلاح» واستمرت تحت هذا المسمى حتى عام 1980 لتتحول بعدها إلى جمعية الإصلاح. وفي ضوء الانفتاح السياسي النسبي الذي شهدته البحرين منذ عام 2002 أعلنت الجمعية عن تشكيل جناح سياسي لها دخل تحت لافتة انتخابات 2002 حاصداً سبعة مقاعد برلمانية وهو «جمعية المنبر الوطني الإسلامي»[13].

---

(12) المصدر نفسه.

(13) البكيري، نبيل: إخوان الخليج مخاض الانتقال من الخفاء الى العلن، www.islamomline.net

لقد شكلت حركة الإخوان المسلمين المصرية الرافد الأساسي للحركات الإسلامية في الخليج كافة، سواء في الكويت أو البحرين أو قطر[14] أو السعودية، وقد خضعت الإخوانية الخليجية إلى تحوّلات في بنيتها التنظيمية والسياسية خاصة بعد إعطائها فسحة أكبر للتعبير عن نفسها منذ العام 1991، الأمر الذي خولها الابتعاد تدريجياً عن العمل السري والانخراط في المنظومة السياسية، بعد نجاحها في خرق الفئات الاجتماعية على وقع أسلمة المجتمع. يبقى أن الإخوانية الخليجية لم تدخل في حالة من الصدام العنفي المباشر مع الأنظمة الواقعة تحت اهابها إلاّ في حالات وفترات استثنائية، بل على العكس نجحت في الوصول الى السلطة والتأثير في القرار السياسي، وتمثل الحالة الكويتية وتجربة الحركة الدستورية الإسلامية رغم تراجعها النيابي إثر انتخابات مجلس الأمة للعام 2009 دليلاً قاطعاً على ذلك.

على الضفة الأخرى من الإسلام السني الحركي، بدأت أولى مظاهر الشيعية السياسية مع تأسيس حزب الدعوة على يد محمد باقر الصدر[15] في العراق الذي تعتبر نصوصه مادة تأسيسية استوحى منها

---

(14) يختلف وضع التنظيم الإخواني القطري عن نظرائه، حيث مثلت حالة الوفاق والرضى من قبل السلطات القطرية، بالإضافة الى المكانة التي يحتلها الشيخ يوسف القرضاوي كنقطة التقاء بين الطرفين التنظيم والحكومة القطرية، التي مكنت الاخوان من كل مؤسساتها التربوية والإرشادية والثقافية، شريطة أن يتخلوا عن التنظيم السياسي للحركة، وهو ما تجلى لاحقاً بتسريبات تقول بموافقة إخوان قطر على حل تنظيمهم والاكتفاء بعملهم كتيار فكري، وهو ما أشار إليه المفكر الإسلامي الكويتي عبد الله النفيسي. (المصدر نفسه).

(15) هو مؤسس حزب الدعوة الشهير أواخر الخمسينات دعا إلى إنشاء دولة إسلامية، يقال إن محمد باقر الصدر تخلى عن قيادة الحزب في السبعينات، ومال الى تسلم المرجعية التقليدية بعد وفاة محسن الحكيم، وبروز أنموذج الخميني في إيران. بعد مقتل الصدر في سجن النظام العراقي عام 1980، برزت معارضة حزب الدعوة القوية لنظام صدام حسين كما لإيران، وولاية الفقيه، ثم تشرذم الحزب وتحطم على الصخرة الإيرانية، فصار جزء منه مؤيداً لإيران ونشأت تنظيمات مختلفة مثل جبهة العمل الإسلامي وحركة البناء والديمقراطية. (أنظر: رضوان السيد، الحوزة الدينية النجفية وميليشيات الصدر وغموض العشائر، صحيفة الحياة، الخميس 26 تموز2007).

الإمام الخميني في بناء جمهوريته الإسلامية، وقد أمدّ نجاح الثورة العام 1979 تلاوين الإسلام السياسي والجهادي كافة بالقوة، رغم تخوّف بعض الأنظمة في الخليج من مؤثراتها، ولعل الحرب الإيرانية-العراقية التي استمرت لأكثر من ثماني سنوات منذ عام 1981 تمثل برهاناً على ذلك. بشكل عام نجحت الشيعية السياسية في بناء دولتها، لكنها تعيش في حالة من التأزم مثل نظيرتها في السعودية، فتلك الثورة التي أتت بعكس السير، كان من المتوقع أن تتعرض لهزات داخلية، خاصة أن إيران عاشت حداثتها في زمن الشاه، ونحن في موقفنا هذا لا ننطلق من سياق أيديولوحي، لكننا نسعى إلى رصد الحراك الداخلي الإيراني، والذي وصل إلى ذروته إثر الانتخابات الرئاسية للعام 2009.

بعد تحديدنا للدلالة والاصطلاح الذين تختزنهما التيارات الإسلامية، والتعرف بإيجاز على البدايات التاريخية لها في الخليج، نأتي على الأطر العقائدية التي تنطلق منها، وهل قدمت رؤيتها للمجتمع والدولة على أسس عنفية وإقصائية؟ للإجابة عن هذه الإشكاليات سنعالج أربعة نماذج: أولها، السلفية الوهابية في السعودية؛ ثانيها، الأصولية الشيعية في إيران؛ ثالثها، تيار الجهادية في الخليج ؛ ورابعها، تيارات الإسلام السياسي.

أولاً: حاكمية الله والعنف الديني

أسست غالبية الحركات الإسلامية الراديكالية في الخليج خطابها، تجاه الدولة والمجتمع والغرب، من النتائج التي صاغها سيد

قطب وأبو الأعلى المودودي، والخميني، حول الحاكمية وجاهلية العالم وتقسيمه إلى دار الإسلام ودار الحرب؛ والراديكالية تبرر كل الوسائل غير العادية لإنجاز برنامجها السياسي بدعوى عدم شرعية الأنظمة الحاكمة، ومعصية المجتمع وفساده، وبرأيها أن الإسلام لا يستطيع البقاء في وعي الفرد والجماعة بدون السياق السياسي، ولذلك بلوَرت عدَّتها المفهومية وآلية تطبيقها على أساس إقصائي وعنفي يرفض كافة الصِّيغ التي تجترحها الأنظمة الحديثة في الحكم والاقتصاد والمجتمع.

التيار الجهادي في الخليج

يمثل أسامة بن لادن التيار الجهادي الجديد في الخليج، ويستلهم تنظيم القاعدة في جزيرة العرب بشكل عام الأفكار التي تبناها تنظيم الجهاد المصري والجماعة الإسلامية، قبل أن تجري مراجعاتها، ولأن المواجهة بين تنظيم القاعدة والولايات المتحدة كانت هي الأساس، فإن التأصيل الفقهي لهذا التيار تمت صياغته ضمن مفاهيم الأمان والحرب والذمة والولاء والبراء. وتعتبر فكرة التترس[16] من المفاهيم الأساسية،

(16) يقدم الفقهاء العديد من التفسيرات حول جواز أو عدم جواز التترس: أولاً: قتل المسلمين إذا تترس بهم الكفار من عدة أوجه: الوجه الأول، ما قرره أهل العلم من أن قتل المسلمين المتترس بهم لا يجوز إلا بشرط أن يُخاف على المسلمين الآخرين الضرر بترك قتال الكفار، فإذا لم يحصل ضرر بترك قتال الكفار في حال التترس بقي حكم قتل المتترس بهم على الأصل وهو التحريم، فجوازه إذاً لأجل الضرورة وليس بإطلاق. الوجه الثاني، إن مسألة التترس خاصة بحال الحرب وهؤلاء الكفار المستهدفون بالتفجير لسنا في حالة حرب معهم، بحيث يكون من ساكنهم من المسلمين في مجمعاتهم في حكم المتترس بهم بل هم معاهدون مسالمون. الوجه الثالث، بيَّن أهل العلم أن قتل المسلمين الذي تترس بهم الكفار، لا يجوز إلا إذا لم يتأتَّ قتل الكفار وحدهم. والكفار المستهدفون في تلك التفجيرات يمكن قتلهم على فرض أنهم لا عهد لهم ولا ذمة، وأن دماءهم مهدرة دون أذية أحد من المسلمين. (راجع: الأشباه والنظائر، الجامع لأحكام القرآن، مجموع الفتاوى).

فإذا كان قتل غير المسلمين من المحاربين وفقاً لأفكارهم لا يتم إلا بقتل بعض المسلمين، فلا بأس بقتل هؤلاء المسلمين ثم يُبعثون على نياتهم، وهم يتبنون فكرة الطائفة الممتنعة التي تجعل من الأنظمة الحاكمة في الخليج ومن يساندها مقصودين بالقتال. ويمثل الحديث النبوي «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» أحد المصادر المهمة التي يعتمد عليها هذا التيار؛ كما أنه يؤكد على ضرورة المواجهة المسلحة التي لا يمكن تأجيلها لكون السلطات السياسية في الخليج غير شرعية ولا بد من قتالها.

تستند القاعدة في استخدامها للعنف ضد غير المسلمين إلى بعض الآيات القرآنية دون النظر الى سياقها التاريخي وأسباب النزول، ومن بينها ما ورد في سورتي التوبة والأنفال، وقد ورد في سورة التوبة: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلا بِاليَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ ورَسُولُه ولا يدِينُونَ دينَ الحقِّ مِنَ الذينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطَوا الجِزْيَةَ عَنْ يَد وهُم صَاغِرُون﴾[17]؛ وجاء في سورة الأنفال: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُون﴾[18].

(17) التوبة:29.

(18) الأنفال:60.

الإسلام السياسي في الخليج

إن المقصود بالإسلام السياسي، وفق رؤيتنا، هو مجمل الحركات التي شاركت في السلطة، وابتعدت عن الخطاب الانعزالي والاقصائي والتكفيري؛ ومن المعروف أن هذه الحركات كانت امتداداً للإخوانية المصرية قبل مرحلة سيد قطب، بحيث استقت معظم إطارها العقائدي من الإرث الذي تركه حسن البنّا الذي طرح فكرة التحاور مع الأنظمة الحاكمة. يرتكز الإسلام السياسي في بعض دول الخليج على ضرورة تطبيق الشرعية[19] دون أن يعني ذلك قطيعة نهائية مع النظام، وتمثل الحالة الكويتية أنموذجاً ساطعاً على ذلك، فقد خاضت الحركة الدستورية الإسلامية الرافدة من حركة الإخوان المسلمين، العملية الانتخابية مرات عديدة، ولم تلجأ الى العنف سواء على مستوى الخطاب أو على مستوى الممارسة السياسية.

ثانياً: الإسلاميون في الخليج والدور السياسي الملتبس

إن القراءة العلمية لمشاركة الإسلام السياسي في السلطة، تكشف عن إمكانية وصوله إلى صناعة القرار، خصوصاً إذا سلك نهجاً معتدلاً، وفي

---

(19) يشكل تطبيق الشريعة عند الإسلام السياسي كما عند السلفية والجهادية، محوراً أساسياً في العمل الدعوي والاجتماعي، والهدف من ذلك إقامة الحكومة الإسلامية التي تحكم بها، والى منع التشريع الإنساني للقيم والمبادئ المعيارية. ويرى هؤلاء أن بإمكان المسلمين تأسيس تشريعاتهم وتطويرها على أساس الأصول العامة للشريعة الإلهية أو أصول الفقه؛ والشريعة الإسلامية ظاهرة اجتماعية لكنها ظاهرة أبدية إلهية تحدد النظم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية؛ وبهذا فإن أي تشريع أو حكم إنساني يعارض النظم الإلهية أو أصولها ليست له صفة قانونية إيجابية. (الموصللي، أحمد: موسوعة الحركات الإسلامية، م.س، ص 320).

هذا السياق ستكون الحالة الكويتية العيّنة الأمثل لبحثنا في هذا الفصل، لكونها أكثر قدرة على أداء عملها في إدارة الحكم، رغم دخولها في صراع دائم مع الحكومة؛ وأهميتها تنبع أيضاً من مساحة الحرية التي أعطيت لها من قبل العائلة الحاكمة، وحتى إن جدالها الدائر مع النظام ينحصر في مسائل تطال الهم الاقتصادي والاجتماعي، مع مطالبتها بتطبيق الشريعة، دون اللجوء إلى خيار العنف لفرض أجندتها السياسية أو حتى العقائدية؛ ويبقى أن امتدادات الإخوانية المصرية في هذه المنطقة لم يعد لها قوة تأثير فاعلة، كما هو الحال في قطر أو حتى البحرين وعمان، وذلك بصرف النظر عن الخمينية في إيران وتجاذبها الدائم مع التيار الإصلاحي، والوهابية في السعودية ومدى تحالفها مع آل سعود والانشقاقات التي آلت الى نشأة التيار الليبرو___إسلامي الذي لم يدخل بعد في معترك المشاركة السياسية لأسباب ترتبط ببنية النظام نفسه.

1 - الإسلام السياسي في الخليج (الحالة الكويتية أنموذجاً)

بداية وقبل رصد الحراك السياسي للحركة الدستورية الإسلامية في الكويت، التي استفادت من مساحة الحرية المُعطاة لها من قبل النظام، نطرح الإشكالية التالية: هل الحركات الإسلامية قادرة على إنشاء تيار ديمقراطي مطبوع بهويتها؟

في إجابته عن هذا السؤال الإشكالي يحدد الدكتور عمرو الشوبكي ثلاث قراءات صاغت جدلية العلاقة بين الحركات الإسلامية

والديمقراطية: أولها، القراءة العلمانية الأصولية، التي ترى في الحركة الإسلامية حركة معادية للديمقراطية، فضلاً عن كونها غير قابلة للتطور والتفاعل الإيجابي مع العملية الديمقراطية، وقد ركز غالبية أنصار هذا التوجه على العوامل البنائية التي تقف حائلاً في أي زمان ومكان أمام تطور التيار الإسلامي وانفتاحه ديمقراطياً، على اعتبار أنها حركة لاتاريخية تقرأ من خلال نصها الثابت؛ ثانيها، القراءة الإسلامية الساكنة وهي التي تعتمد على النظرة المتفردة للواقع السياسي للإسلاميين باعتبارهم خارج السياق الثقافي والواقع السياسي، وذلك انطلاقاً من سموّ الحركة على ما عداها من الحركات الاجتماعية؛ ثالثها، ترى في الحركات الإسلامية ظاهرة اجتماعية ذات سياق ثقافي ومجتمعي محدد، تحاول أن تدمج بين الدلالات الثقافية التي تقف وراء وجود الظاهرة الإسلامية وبين الدوافع والأسباب التي تقف وراء انتشارها أو تراجعها، وتعمل على استخدام مداخل ثقافية اجتماعية تساعد على دمجها في العملية الديمقراطية[20].

والحال إذا أدرجنا الحركة الدستورية الإسلامية ضمن القراءة الثالثة، يمكننا فهم قدرة هذه الحركة على الاندماج في الواقع السياسي، فقد استطاعت تَبَيئة خطابها وأجندتها مع التحولات الداخلية والخارجية التي شهدتها الكويت والخليج أقله منذ الغزو الصدَّامي والأحداث العالمية التي أعقبت تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول 2001، هذه العوامل وغيرها دفعتها إلى بلورة خطابها بأسلوب معتدل مقارنة مع الحركات

(20) إسلاميون وديمقراطيون، إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي، مجموعة من الباحثين، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004، ص 42.

الإسلامية الأخرى، وهي عملياً تلجأ إلى النهج البراغماتي للحفاظ على حضورها رغم تشديدها على ضرورة تطبيق الشريعة، كما أنها تحتفظ بمفهوم خاص حول الديمقراطية والمجتمع المدني، الأمر الذي أعطاها هذا التميّز بصرف النظر عن نصوصها التأسيسية، الداعية بالدرجة الأولى إلى إعادة تشييد الدولة الإسلامية أو الخلافة الضائعة منذ تفككها عام 1924 والتي مثلت «بيغ بانغ» أو الانفجار الكبير للحركات الإسلامية من المحيط إلى الخليج.

عملياً ومنذ 1992 لعبت الحركة الدستورية الإسلامية دوراً سياسياً مهماً، وهي تُعد واحدة من بين الحركات الأكثر خبرة في السياسات البرلمانية والانتخابية في الخليج، وقد شكّلت إعادة إحياء مجلس الأمة من العام نفسه نقطة تحوّل في تاريخها، خاصة أنها اكتسبت نفوذاً كبيراً في المجتمع الكويتي، رغم الاضطرابات الإقليمية في هذه المرحلة؛ والحركة جزء من ائتلاف برلماني استطاع أن يستخدم بنجاح الامتيازات الدستورية، لتمرير تشريعات ولمساءلة عدد من الوزراء، ولكن رغم كل ما حققته الحركة إلاَّ أنها ما زالت خارج التركيبة المركزية للسلطة السياسية، فهي تسعى الى تحقيق أهدافها عبر إزعاج الحكومة؛ ومثل أي لاعب في العملية السياسية كان أمامها خيارات تكتيكية صعبة، ولم يكن نجاحها التدريجي إلاَّ نتيجة اتسام خطواتها بالحذر، سواء في بناء التحالفات أم في اختيار المعارك التي عليها خوضها[21].

(21) الحركة الدستورية في الكويت تدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية لكن بطريقة ديمقراطية، تقرير صادر عن معهد كارنيغي للشرق الأوسط، ص 13 www.carengie.net

إن استحضار المشهد الانتخابي، الذي خاضته الحركة الدستورية الإسلامية، يكشف عن قدرة الإسلام السياسي الكويتي على التدرج ببطء مدروس نحو مشاركة أجدى وأكثر فعالية في الحياة البرلمانية، رغم حالة المدّ والجزر في تحقيق أكبر عدد ممكن من المقاعد؛ ففي دورة عام 1999 لانتخاب مجلس الأمة على سبيل المثال، قدمت الحركة 13 مرشحاً نجح منهم خمسة فقط، وهذه النتيجة كانت متوقعة لأسباب مختلفة، أرجَعها بعض الخبراء إلى سوء إدارة الحركة للحملة الانتخابية، فضلاً عن موقفها السلبي من قضية الحقوق السياسية للمرأة، التي عادت ووافقت عليها بعد أن تمّ إقرارها العام 2005، وذلك بموجب قانون أعطى للمرأة الكويتية الحق في التصويت والترشح.

واقعياً، حققت الحركة الدستورية الإسلامية، على مستوى تمثيلها في مجلس الأمة، انتصارات متفاوتة منذ العام 1992 وحتى 2009، وكانت حالة التمدد والانحسار، في تسجيل أكبر عدد ممكن من المقاعد، تعود بالدرجة الأولى إلى الأجواء السياسية التي تعيشها الكويت، وليس إلى الحظر الجماهيري أو مآخذ السلطة الحاكمة تجاهها، خاصة أنها لم تسعَ يوماً إلى اتخاذ خيار العنف في المواجهة مع آل الصباح، أو الى فرض أجندتها من خلال العمل المسلّح، بخلاف بقية الحركات الإسلامية خاصة الراديكالية منها في الخليج، الأمر الذي أعطاها مكانة لا بأس بها في صناعة القرار دون التعرض لمركزية الحكم. والبراغماتية التي تتمتع بها «حدس» هي التي خولتها للانتقال السياسي التدريجي، والتأقلم مع الظروف المباغتة الداخلية منها والخارجية. وإذا تعرفنا على برنامجها

ورؤيتها نجد أنها امتازت عن غيرها من تيارات الإسلام السياسي بغياب الخطاب الإقصائي والحدّي أولاً، ولأنها تتبع نهجاً ليبرالياً في القضايا السياسية ثانياً.

بناءً على ما تقدم، وبصرف النظر عن نسبة تمثيلها البرلماني، هل حققت الحركة الدستورية الإسلامية أجندتها السياسية؟

في ما يتعلق بالمسائل الإسلامية ركزت جهودها البرلمانية منذ التسعينات على إثارة القضايا ذات الصبغة العامة، إلاّ أنها فشلت في تحقيق جهودها المتمثلة في استجواب رئيس الوزراء - كما بدا للعيان عام 2009 مما دفع الأمير إلى حلّ المجلس والدعوة إلى انتخابات جديدة- أو تعديل الدستور لتصبح الشريعة الإسلامية مصدر التشريعات الرئيسي. وخلال السنوات الأخيرة غيّرت الحركة بعض أولوياتها لتسلط الضوء على أمور مشتركة مع أطراف أخرى من المعارضة، بحيث شاركت في تحركات ضد وزراء على خلفية الفساد المالي، كما سعت إلى إصدار تشريعات مثل قانون الزكاة.

وعلى الصعيد الدستوري دافع نوابها عن الامتيازات البرلمانية، وفيما كانت الحركة تتمتع بسمعة أقل تهجماً من الأطراف الأخرى في مجلس الأمة، كانت العائلة المالكة تجد صعوبة أكبر في التعامل مع القوى الإسلامية من القوى غير الإسلامية؛ ففي العام 1996 شهد البرلمان الذي نالت فيه الكتلة الإسلامية 15 مقعداً الكثير من التوتر بين مجلس الأمة

والحكومة، مما دفع برئيس الوزراء وولي العهد الى حث الأمير على حل البرلمان، فشهدت الكويت تنظيم أول انتخابات مبكرة في تاريخها. وبدءاً من عام 2006 تحوّل اهتمام الحركة إلى بذل الجهود للتوصل إلى إصلاح سياسي شامل، وطالبت بإصلاح انتخابي، وقدّمت الدعم لمجموعة من الإصلاحات السياسية الهادفة الى إنشاء نظام كويتي أكثر ديمقراطية وحزبية، وأيدت تقليص عدد الدوائر من 5 إلى 25 -وهذا ما طبق لاحقاً في انتخابات عام- 2009 كما أعربت عن دعمها لجعل الكويت دائرة انتخابية واحدة. وأولت الحركة اهتماماً غير مسبوق بالمشاكل التي يواجهها سكان «البدون» أي كل من يقيم بالكويت ولا يتمتع بالجنسية الكويتية[22].

إلى ذلك تكشف العلاقة بين الحركة الدستورية الإسلامية والحكومة عن وتائر متفاوتة الحدة بين الطرفين؛ ورغم مطالبتها الدائمة بتعديل نظام الحكم في الكويت لإعطائه نكهة الملكية الدستورية، الأمر الذي من شأنه أن يقلص من صلاحيات آل الصباح، ورغم التوتر الحذر في كل الفترات بدءاً من مرحلة حصولها على مقاعد في البرلمان، استطاعت الحركة التحكم بمسار تشنجها دون تخطيها للخطوط الحمراء، فهي مثلاً تفضل العمل ضمن دستور البلاد ولا تلجأ إلى خيار الانقلاب عليه. ويبقى أن مطالبتها بتطبيق الشريعة في حيزها الاجتماعي لا يشكل خطراً على العائلة المالكة، خاصة أن المنظومة المجتمعية الكويتية تتصف بطابعها المحافظ، ولذلك يُشهَد لها أنها حقّقت نجاحاً في أسلمة الفئات الاجتماعية عبر نسب متفاوتة، لكون البيئة نفسها قابلة لامتصاص طروحاتها. أما

(22) الحركة الدستورية في الكويت، م.س، ص 20.

الحديث عن إقامة الدولة الإسلامية فهذا الأمر غير قابل للتطبيق، أقله في الوقت الراهن، لأسباب ترتبط بالمتغيرات التي تشهدها منطقة الخليج عامة والكويت خاصة، فالدولة الإسلامية التي تروم الحركة إحياءها، بحاجة إلى بنى ودعائم قوية غير متوفرة حالياً، دون أن ننسى أن الأنظمة الدينية في إيران والسعودية، تعيش محنتها كنتيجة للصدامات المتكررة للحداثة الوافدة من الداخل قبل الخارج، ودليلنا على ذلك حدة المعارضة التي تطالب بالحد من تدخل رجال الدين في اللعبة السياسية؛ وعليه هل تتجه معظم الحركات الإسلامية الى نوع من السلفية الجديدة؟ وهل أثبتت فشلها السياسي لجهة بناء الخلافة المنشودة؟

2 - السلفية الإسلامية الجديدة، هل تحققت نظرية أوليفيه روا؟

تطرح تجربة الإسلام السياسي الكثير من الإشكاليات حول الأسباب المؤدية إلى تعثرها في تحقيق أهدافها؛ سيما ما يتعلق بإقامة الدولة الإسلامية، وبصرف النظر عن الأصولية الشيعية الإيرانية المأزومة، فإن التحولات البنيوية التي شهدتها التجربة نفسها، نتيجة السياسات الدولية، ونتيجة علاقتها المتوترة مع النخب الحاكمة، وفشلها في وضع مشروعات سياسية وإنمائية فاعلة، هذه التحولات أحدثت تحولاً نوعياً في ماهيتها يمكن أن نطلق عليه السلفية الإسلامية الجديدة.

يعرّف أوليفيه روا السلفية الإسلامية الجديدة بأنها «دعوة إلى أسلمة المجتمع من جديد عبر القاعدة الجماهيرية وليس عبر الدولة،

ويرى أن السلفية الجديدة تهدف إلى جعل الأفراد يعودون إلى ممارسة الإسلام في الحياة اليومية كالصلاة والصوم، على أن يرافق ذلك حركة مجتمعية من تحت، من دون المرور بالدولة والسلطة؛ ففي الحالة المصرية نجد الكثير من الإخوان المسلمين يغادرون المسرح السياسي، لينصرفوا إلى الدعوة والوعظ والعودة إلى الممارسة الدينية الصارمة، وممارسة الضغوط من أجل تطبيق الشريعة، ومن المعروف أن السلفية تدعو إلى تطبيق صارم للشريعة ولا تعطي اهتماماً للمسائل السياسية».

في موازاة التعريف الذي تقدم به أوليفيه روا، يرى حسن الترابي أن الفكر الإسلامي شهد نكوصاً مميزاً، فقد انطلق من السياسي، وها هو يعود إلى شكل من أشكال السلفية الجديدة، أي إلى نفي المسألة السياسية، «فالدولة الإسلامية لا يمكن توفّرها إلا بمقدار ما يتوفر لنا مجتمع إسلامي، فالدولة تنشأ وتدول، أما المجتمع الإسلامي فيسعه أن يوجد، وجد طيلة قرون من الزمن دون أن تكون له دولة»[23].

ويؤكد رضوان السيد أن فشل الأصولية السنّية، على المستوى السياسي، أدى إلى ظاهرة الأَسلمة الاجتماعية التي تجتاح موجاتها اليوم الكثير من الفئات الاجتماعية في البلدان العربية والإسلامية، الأمر الذي دفعها إلى التخلي عن مصطلحات اعتادت على استخدامها كالحاكمية والجاهلية. من هنا فإن معظم حركات الإسلام السياسي، أجرت العديد من المراجعات المتعلقة بحقلها الاصطلاحي السياسي، فهي ما عادت

(23) الترابي، حسن: المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 53.

تطالب بالحاكمية بل تدعو إلى تطبيق الشريعة وإلى الانخراط في العمل السياسي داخل دول لا ترفع شعار الدولة الإسلامية.

إن فشل الإسلام السياسي في بناء الخلافة المنشودة، وانتقاله إلى السلفية الإسلامية الجديدة، القائمة على أسلمة المجتمع عبر الدعوة إلى تطبيق الشريعة، سيدفعه مستقبلاً إلى مزيد من الانحسار والتراجع عن الخيار السياسي، مقابل تقدم الإسلام كظاهرة اجتماعية، أي استبدال الخطاب حول الدولة بالخطاب حول المجتمع. ولكن رغم هذا التراجع الظاهري هل ستنجح منهجية أسلمة المجتمعات في خلق دعائم جديدة يمكن أن تؤسس لقيام دولة إسلامية، يكون المجتمع محركها الأساسي؟ هذا التساؤل لا يمكن الإجابة عليه بشكل قطعي أقله في المدى المنظور.

قصارى القول إن تجربة الإسلام السياسي - بصرف النظر عن السلفية والجهادية- تمرّ في مرحلة انتقالية تتميز بالنهج المعتدل، وبمحاولة الانخراط في الدولة، وإقصاء الخطاب التكفيري للمجتمع وللغرب، وهنا تأتي دعوة الإدارة الأمريكية للحوار مع الإسلاميين المعتدلين لتشكل خطوة نوعية لا سبيل لإنكارها، ولعل حزب العدالة والتنمية في تركيا يمهّد الأرضية أمام أنموذج قابل للحياة، وليؤكد مجدداً أن الجمع ما بين الحداثة والإسلام أمر قابل للتطبيق وللتعميم على كافة المجتمعات العربية والإسلامية، وذلك من خلال العملية الانتخابية ومن خلال الاندماج التدريجي في صناعة القرار، والتداول السلمي للسلطة، والكفّ عن اتهام الخصوم بالكفر والانتماء للغرب.

خاتمة

لا يمكن فصل نشوء الحركات الإسلامية الجهادية منها والسياسية، عن حالة التأزم البنيوي التي تعيشها الحاضرة العربية والإسلامية، منذ أن طرح شكيب إرسلان سؤاله الشهير «لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟»

لقد أتى الجواب عبر حراك إسلامي شديد التنوع والتباين، هذا الحراك وإن طغى عليه البعد العنفي في الكثير من جوانبه، إلاّ أنه كان نتاج القلق الاجتماعي والسياسي الذي عاشته وتعيشه مجتمعاتنا، وبالتالي حين انخرطت بعض التيارات الجهادية في العمل المسلح، بالتزامن مع أوضاع مقلقة أصابت مفاصل الدول، خاصة في الحالتين المصرية والجزائرية، وبالإضافة إلى المشهد العربي والإسلامي الذي ساد منذ سقوط الخلافة عام 1924 وما استتبعها من قيام الدولة الإسرائيلية عام 1948، وفشل النخبة الحاكمة في بناء مقاليد دولة تلبي احتياجات المجتمع، ورفض السياسات الدولية النظر إلى مطالب المسلمين، كل هذه العوامل وغيرها أغرقت المجتمعات العربية والإسلامية، بحلقة من العنف، كان العنف الديني أبرز نتائجها.

وعليه يمكننا أن نفهم لماذا احتل الإسلام الحركي، بكل أطيافه وتلاوينه، الساحة، ودخل في صراع محموم مع السلطة، فلو كانت مقاليد الدولة حاضرة بقوة من المحيط إلى الخليج، ولو أن عملية التنمية أكملت دورتها، ولو أن الغرب كفّ عن استنزاف الإسلام في حروبه العابرة

للقارات، لأفضى ذلك الى تخفيف وتيرة العنف، الذي كانت في واجهته الحركات الإسلامية، فهل يعني هذا كله أن غياب العنف مرتبط بحضور الدولة الحاضنة؟ هذه الإشكالية تحتاج إلى مزيد من الدراسة والترقب قبل الإجابة عليها.

إسلاميو الخليج ومؤسسات المجتمع المدني

بسيمة حلوي(*)

في دراسة شكل العلاقة بين إسلاميي الخليج والمجتمع المدني لا بد من تحديد مفهوم المجتمع المدني رغم الإشكاليات المرتبطة فيه، والتي لم تُحَلّ إلى يومنا هذا.

يتّفق الباحثون إلى حد ما، على أن مفهوم المجتمع المدني اكتسب انتشاراً واسعاً في القرن العشرين خصوصاً في العقود الثلاثة الأخيرة، وذلك مع تنامي الاهتمام بقضايا الديمقراطية والتطوّر الديمقراطي في دول العالم بشكل عام ودول الخليج العربي بشكل خاص[1].

(*) محلّلة إعلامية وسياسية، المدير الإقليمي السابق للمبادرة الأمريكية-الشرق أوسطية.

(1) ناهد عز الدين، المجتمع المدني، موسوعة الشباب السياسية، العدد 5، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، 2000.

أولاً: علاقات شائكة وإشكالات الأيديولوجيا

لقد اختلفت تفسيرات مفهوم المجتمع المدني نظراً لاختلاف الأفكار والرؤى التي تم تبنيها من قبل المفكرين الاجتماعيين؛ الذين طوَّروا هذا المفهوم، مثل توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو، وهيجل، وكارل ماركس، وأنطونيو غرامشي، فضلاً عن أن مفهوم المجتمع المدني شأنه شأن الكثير من المفاهيم الاجتماعية التي تم استيرادها من ثقافة مغايرة، والتي لم يتم تطويعها بشكل منهجي لتناسب المجتمع العربي باختلاف خصائصه المحلية، بالإضافة إلى المحاولة القاصرة لتفسير المفهوم من خلال أطره التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية الغربية فقط.

ويشير محمد عابد الجابري إلى أن المجتمع المدني هو أولاً وقبل كل شيء مجتمع المدن، ومؤسساته هي تلك التي ينشؤها الناس في المدينة لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، لذلك فهي مؤسسات إرادية، أو شبه إرادية، يقيمها الناس وينخرطون فيها أو يحلّونها أو ينسحبون منها، وذلك على النقيض تماماً من مؤسسات المجتمع البدوي أو القروي التي تتميز بكونها مؤسسات طبيعية يولد الفرد منتمياً إليها، مندمجاً فيها، ولا يستطيع الانسحاب منها كالقبيلة أوالطائفة أو العائلة[2].

وعلى الرغم من ربط الجابري للمجتمع المدني بالمدينة، فإن ناهد عز الدين ركزت على كيفية تكوين المجتمع المدني، وهي تعرِّفه بأنه يشمل أية

---

(2) محمد عابد الجابري، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 167، يناير 1993.

منظمة أو مؤسسة لا تنشأ بواسطة الحكومة، ولا تخضع لتوجيهها المباشر. فالمجتمع المدني يؤسَّس من قبل الأفراد وبإرادتهم الحرة المستقلة، وينضم إليه غيرهم بشكل اختياري، ولهذه المؤسسة أهداف اجتماعية، ونشاط تطوّعي إيجابي يخدم مجموعة الأعضاء والمجتمع عموماً، باستخدام الوسائل السلمية التي يجيزها النظام ويبيحها القانون، دون اللجوء إلى استعمال العنف أو القوة المادية[3].

وعرّف عبد الحسين شعبان المجتمع المدني بالأفراد والمجموعات الناشطين في الحقل العام، والمنخرطين في عمل الجمعيات والنقابات والاتحادات والقوى المهنية والسياسية، والمتحدّرين من فئات وطبقات مختلفة، وهؤلاء الأفراد استطاعوا تنظيم أنفسهم على نحو مشترك مقيمين أشكالاً من التضامن بينهم، في ظل ما وفرته الدولة المدنية، باعتبار نشاطهم عابراً للطوائف والإثنيات والأديان والمذاهب والأيديولوجيات والاتجاهات السياسية والتحدّرات العشائرية والقبلية والعائلية والمناطقية[4].

غير أن سعد الدين إبراهيم وسع مفهوم المجتمع المدني بإضافة المنظومة القيمية للمفهوم، فالمجتمع المدني هو مجموعة من التنظيمات التطوّعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة، لتحقيق مصالح افرادها ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضي والتسامح والإدارة السلمية للتنوع والخلاف، تشمل تنظيماته الجمعيات

---

(3) ناهد عز الدين، مصدر سابق.

(4) د. عبد الحسين شعبان، مفهوم المجتمع المدني بين التنوير والتشهير، مجلة العربي الكويتية، العدد 591، فبراير 2008.

والروابط والنقابات والأحزاب والأندية والتعاونيات كافة. أي كل ما هو غير حكومي وكل ما هو غير عائلي أو إرثي[5].

من جانبه قام باقر سلمان النجار بدراسة في مقاربة مصطلح ومفهوم المجتمع المدني، واستخلص أن هذا المجتمع يتألف من تجمعات ذات هياكل تنظيمية مجتمعية Organizational Structures، لاتهدف إلى الربح المادي المباشر لأعضائها. يتم انتماء هؤلاء الأعضاء وفق إرادتهم الحرة وخيارهم الشخصي وليس بفعل انتماءاتهم العرقية والمذهبية والقبلية. وعلى الرغم من عمل تلك المنظمات في المجال القائم بين الدولة والعائلة فإنها لا ترتكز على العمل السياسي ولا تمارسه كالأحزاب والمنظمات السياسية، ولكن قد تتقاطع السياسة مع بعض أنشطتها[6].

ويرى النجار أن المجتمع المدني ينشأ في فضاء العلاقة المتبادلة مع الدولة، وهو ما يخلق الحرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إلا أنها حرية غير مطلقة. ويضيف أن الدولة في بعض الحالات العربية هي في علاقة نافية للمجتمع المدني، ولقد أجمل علاقة الدولة بالمجتمع المدني في خمسة تيارات نظرية أساسية:

---

(5) محمد عبده الزغير، دراسة حول منظمات المجتمع المدني المعنية بالطفولة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، المنظمة السويدية لرعاية الطفولة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، سبتمبر 2005.

(6) مجموعة من الباحثين، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1992.

- التيار الذي يساوي بين الدولة والمجتمع المدني، وتوجد جذوره عند توماس هوبز.

- التيار الذي يجعل من المجتمع المدني مجالاً مستقلاً عن الدولة، منحصراً في الجماعة أو الجماعات الأهلية وروحها التضامنية، كما يراها جون لوك في نظريته حول العقد الاجتماعي.

- التيار الذي يجعل من المجتمع المدني مجالاً للتنافس بين المصالح كما يراه هيغل.

- التيار الذي يجعل من المجتمع المدني قاعدة مادية مؤسّسة للدولة حسب كارل ماركس.

- التيار الذي يجعل من المجتمع المدني ومنظماته مجالاً وسطاً بين ما يسمى السوق والدولة، وفقاً لآراء أنطونيو غرامشي، الذي يعد المجتمع المدني مجالاً للمنافسة الأيديولوجية لتحقيق الهيمنة المنشودة[7].

وتتبنى جميع الدراسات العربية المتعلقة بالمجتمع المدني الأركان الأساسية الثلاثة التي يقوم عليها هذا المجتمع، والتي حددتها أماني قنديل بالآتي:

1 - الإرادة الحرة أو الفعل الطوعي: ينتمي الفرد لمنظمات المجتمع المدني وفق إرادته الحرة، بعكس الجماعات القرابية كالأسرة والقبيلة التي تُفرَض عليه بحكم الميلاد أو الإرث. رغم تأثير بعض العوامل الاجتماعية أحياناً على هذا الفعل الطوعي.

(7) انظر باقر سلمان النجار، الديمقراطية العصية في الخليج العربي، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2008.

2 - إن المجتمع المدني مجتمع منظم، وهو بذلك يختلف عن المجتمع بشكل عام. فمنظمات المجتمع المدني تعمل وفق منهجية ونظام محددين، ويتوجب على الفرد الذي ينتمي لتلك المنظمات وفق إرادته الالتزام بلوائحها وقبول قواعدها الأساسية.

3 - يتطلب العمل، داخل منظمات المجتمع المدني، القبول بحقيقة التنوع والاختلاف بين الذات والآخرين. وهذا يُوجب إدارة الخلاف أوالصراع في ثلاثة جوانب: داخل المنظمة، وبين المنظمة ومنظمات المجتمع المدني، وبين المنظمة والدولة. وتتم إدارة هذا الصراع وفق الأساليب السلمية وبناءاً على قيم الاحترام والتسامح والتعاون والتنافس والصراع السلمي[8].

أما نوزاد عبد الرحمن الهيتي[9] فيضع مجموعة من الصفات والمعايير لتحديد مفهوم منظمات المجتمع المدني، والتي تتمثل بالآتي :

- أن يتوافر للمنظمة شكل رسمي له سمة الصيرورة إلى حد ما، وبالتالي فهو يستبعد التجمعات المؤقتة وغير المؤسسية أو التي ترافق حدثاً موسمياً.

- أن تكون المنظمة غير حكومية، أي غير مرتبطة هيكلياً بالحكومة، لكنها يمكن أن تحصل على دعم أو مساندة رمزية من الحكومة (مالية أو فنية).

---

(8) المصدر السابق.

(9) نوزاد عبد الرحمن الهيتي، المنظمات العربية غير الحكومية، مجلة الشؤون العامة، العدد (20)، يوليو 2002.

- أن تتبع الإدارة الذاتية للمنظمة من داخلها، وبالتالي فإن التعريف يستبعد من مجاله أية منظمة تدار من قبل الحكومة.

- أن تكون المنظمة غير ربحية، ومن هنا فإن التعريف يستبعد أي منظمة توزع أرباحها على مؤسسيها، أو أعضاء مجلس الإدارة، لأن الربح وفقاً لهذا المعيار ينبغي أن يتجه إلى تطوير فاعلية المنظمة وزيادة طاقاتها الاستيعابية عن طريق الأجور الرمزية لورش العمل والندوات التدرّبية.

- توافر قدر من المشاركة التطوعية، سواء في إدارة المنظمة أو في أنشطتها، والتطوع قد يرتبط بنشاط معين، أو قد يرتبط بمجلس الإدارة أو الاثنين معاً.

- أن تكون المنظمة غير حزبية، أي لا ترتبط أساسا بحزب معين لكنها قد تنشط سياسياً وهذا يؤكد على فكرة استقلالية المنظمة وتوجهها إلى المجتمع ككل، أو إلى بعض قطاعاته لكن بدون ارتباطها بكيان حزبي معين يحد من فعاليتها وتأثيرها في المجتمع.

ثانياً: منظمات المجتمع المدني والجمعيات الأهلية

اهتمت الدراسات العربية بتحليل مفهوم المجتمع المدني في الخبرة الإسلامية، وتباينت الآراء حول هذا المفهوم، فمنهم من عده مفهوماً غربياً دخيلاً يرتبط بالمجتمعات الرأسمالية، وتحفظ الإسلاميون من استخدام هذا المفهوم، والآخر قارب بين هذا المفهوم والإسلام بمقاربة المنظومة القيمية له، والتي تتضمن قيم العدل والحرية والتسامح والقبول بالتعدد

والاختلاف بالرؤى والأفكار والمصالح. وذهب البعض لطرح مفاهيم مقاربة للمجتمع المدني أو استبداله بالمجتمع الأهلي.

ينطلق الرافضون لمفهوم المجتمع المدني، وفق النمط الرأسمالي الليبرالي، من الأسباب التالية[10]:

1 - أهداف المشروع الليبرالي الغربي:

وفقاً للدكتور رمزي زكي، فإن لمفهوم المجتمع المدني أبعاداً ثلاثة:

- البعد الاقتصادي القائم على أن الرأسمالية كنظام اقتصادي واجتماعي هي أفضل النظم وقمة التطور.
- البعد الأيديولوجي الذي يستند على الفلسفة الفردية النفعية في مجال الملكية والاستثمار والتجارة والعمل.
- البعد السياسي القائم على الديمقراطية الليبرالية الغربية باعتبارها النظام السياسي الأمثل لكل المجتمعات.

2 - الأسس الأيديولوجية للمجتمع المدني:

يستمد المجتمع المدني أسسه الأيديولوجية من تفاعل ثلاثة نظم: الليبرالية والرأسمالية والعلمانية. ويرى الرافضون لمفهوم المجتمع المدني

---

(10) علي عبد الصادق، المجتمع المدني: دراسة في تطور المفهوم وإشكالياته في الخطاب العربي المعاصر، مكتب نائب رئيس مجلس الوزراء لشؤون الإعلام. دولة الامارات العربية المتحدة، مايو 2005.

أن تلك النظم- وخاصة العلمانية التي تعني فصل الدين عن الدولة- لا تتفق مع القيم الإسلامية السائدة في الدول العربية.

3 - التوظيف السيء للمفهوم:

عن طريق حصر مفهوم المجتمع المدني بالنخبة الليبرالية من المثقفين، وبعض الأنظمة الحاكمة كضرورة للانفتاح على آليات العولمة[11].

وللخلاص من تلك الإشكاليات سعى البعض لاستخدام مفهوم المجتمع الأهلي، الذي يعني مجتمع المؤسسات، والذي يقترب أكثر من طبيعة وتاريخ الإسلام، حيث بدأ عبر تنظيم مؤسساتي وضع المجتمع في أعلى درجات الرقي المدني. ولذا اقترح البعض حصر استخدام مفهوم المجتمع المدني بالعصر الحديث، وأن يستبدل بالمجتمع الأهلي لأنه أكثر قرباً من الخبرة الإسلامية العربية[12].

هناك مَنْ ميَّز بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي، فالمجتمع المدني هو تعبير طوعي عن إرادة الناس الحرة (قطاعات متعددة)، أما المجتمع الأهلي فهو عفوي وطبيعي وتلقائي بحكم الانتماء العائلي أو العشائري أو القبلي أو الجهوي أو الديني أو الطائفي. فضلاً عن ذلك فإن مفهوم المجتمع الأهلي سبق انتشار مصطلح المجتمع المدني[13].

---

(11) د. أحمد شكر الصبيحي. مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. (سلسلة أطروحات الدكتوراه، 37) 2000.

(12) علي عبد الصادق، مصدر سابق.

(13) د. عبد الحسين شعبان، مصدر سابق.

وبغضّ النظر عن إشكاليات المصطلحات والمفاهيم، فإن المجتمع المدني لم يكن غريباً عن المجتمع العربي والإسلامي الذي نشأ وتكوّن على أسس وقيم الإسلام ومبادىء الشورى والعدل والتكافل والمساواة. وقد شهد التاريخ الإسلامي نماذج من المنظمات والمؤسسات والجمعيات الفاعلة والتي قامت بوظائف اجتماعية وخيرية مثل المسجد والأوقاف ومؤسسات الصدقات وتوزيع الزكاة، كما قامت تلك المؤسسات بوظائف سياسية من خلال سلطة العلماء ورجال الدين ودورهم في توعية الأمة، ومؤسسات الحسبة، بالإضافة إلى ظهور العديد من الجمعيات والمنظمات التي ترعى حقوق أعضائها من تجار وصناع ومزارعين[14].

ومن خلال استعراض أوجه التشابه بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي، يؤكد طارق البشري في تحليله لدور مؤسسات المجتمع الأهلي في الخبرة الإسلامية، على أن إنشاء هذه المؤسسات كان يقوم على أساس التطوعية والإرادة الذاتية للأفراد، كما أن تلك المؤسسات كانت تعبر عن مصالح أو غايات مشتركة، سواء كانت معنوية أو مادية. وانطلقت تلك المؤسسات من المرجعية العامة للمجتمع ولم تخرج منها، وشكلت حلقة وصل بين النسق العقائدي والقيم السائدة، كما تمتعت تلك المؤسسات بالاستقلالية دون تصادم مع المؤسسات السياسية[15].

وقد أدّت مؤسسات المجتمع الأهلي في الخبرة الإسلامية أدواراً كثيرة من أبرزها:

---

(14) علي عبد الصادق، مصدر سابق.

(15) حسنين توفيق إبراهيم. مصدر سابق.

- بلورة اتجاهات الرأي العام.
- تقوية الروابط بين الجماعات الفرعية في المجتمع.
- تخفيف أعباء الإدارة والتمويل عن سلطات الدولة المركزية.
- الحدّ من الميل الطبيعي للدولة المركزية نحو التسلّط والاستبداد.

ويتضح مما سبق أن مؤسسات المجتمع الأهلي، مثلما عرفتها الخبرة الإسلامية، اتّسمت بكثير من خصائص المجتمع المدني في العصر الحديث، فضلاً عن قيامها بالكثير من الأدوار التي تؤديها منظمات المجتمع المدني.

ثالثاً: منظمات المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي

تشير الدراسة الصادرة عن المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل والشؤون الاجتماعية، في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، إلى أن ظهور التنظيم الداخلي والمحلي لمنظمات المجتمع المدني كان «خجولاً» داخل دول المجلس في بدايات العشرينات، والتي بدأت في الكويت بالجمعية الخيرية العربية عام 1913، ثم بتأسيس النادي الأدبي في البحرين عام 1919 وفي الكويت عام 1922. لكن مع بداية ظهور الحركات الديمقراطية بدأت تلك المنظمات بالتوسع والانتشار في كل دول المجلس. وغني عن الذكر أن العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي رافقت فترة الحرب العراقية-الايرانية وغزو الكويت، ساهمت في زيادة عدد منظمات المجتمع

المدني وتعزيز دورها، خاصة التطوعية منها، وساهم أيضاً في ظهور أنماط جديدة تسعى لنشر الديمقراطية وفق المفاهيم الغربية[16].

وصنفت بعض الدراسات منظمات المجتمع المدني في دول مجلس التعاون من حيث النشاط على النحو التالي:

- **المنظمات/الجمعيات الخيرية:** تتميز هذه الجمعيات عن غيرها بأنها تحظى بدعم كبير سواء من الحكومة أو من الأفراد، وتهدف إلى محاولة التخفيف من مشكلات الفقر والبطالة والحرمان. يندرج تحت هذه الجمعيات بعض المنظمات الأهلية التي تقدم الرعاية الخاصة بالمعوقين والمسنين وذوي الاحتياجات الخاصة، فضلاً عن الجمعيات الخيرية المهتمة بتلبية احتياجات الأسر الفقيرة والمحتاجة، وإرسال المساعدات والمعونات المادية والعينية للمجتمعات المنكوبة في الخارج.

- **الجمعيات والمنظمات النسوية:** وتهتم بقضايا حقوق المرأة الاجتماعية والسياسية التي يكفلها الدستور.

- **المنظمات والنقابات المهنية:** التي تختص بشريحة مهنية معينة، وتسعى تلك المنظمات إلى تطوير المهن وحماية حقوق أعضائها مثل نقابات المحامين والصحفيين والمهندسين والأطباء والمهندسين والاقتصاديين والمحاسبين والعمال.

---

(16) برهان غليون، بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية، المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

- **الجمعيات السياسية:** وهي تجمعات تماثل الأحزاب السياسية، نظراً لعدم شرعية وجود تلك الأحزاب في دول المجلس، وتنتشر مثل تلك التجمعات بشكل بارز في الكويت والبحرين.

- **المنظمات والجمعيات الحقوقية:** تهتم بقضايا العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان.

- **المنظمات والجمعيات الثقافية والفنية والأدبية:** جمعيات الأدباء والكتّاب والفنانين السينمائيين والمسرحيين والتشكيليين، والمنتديات الأدبية والثقافية.

- **المراكز والمنتديات الفكرية والبحثية:** وهي منظمات يرأسها أو يديرها شخصيات عامة من العاملين في الجهاز الحكومي، أو تلك المتقاعدة فيه. وتنظم هذه المراكز ندوات فكرية مغلقة أو عامة، كما تقوم بإجراء العديد من الدراسات حول القضايا المحلية أو العربية.

والجدير بالذكر أن العديد من المنظمات في دول مجلس التعاون لا تقتصر على نشاط واحد، بل تتعدى نشاطاتها لتشمل أكثر من مجال. وتمثل المنظمات والجمعيات الخيرية الغالبية من حيث العدد والنشاط، ولقد أشارت التحليلات الاحصائية للدراسة الصادرة عن المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل والشؤون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية أن اختصصات الجمعيات التطوعية في دول مجلس التعاون الخليجي كانت كالآتي:

جدول (2) عدد الخدمات والاختصصات التي تؤديها الجمعيات التطوعية في دول مجلس التعاون الخليجي:

الدولة	العدد	النسبة
الاجتماعية/الرعائية	261	32.7
الخيرية	199	24.9
التربوية/الثقافية	149	18.7
النسبوية	128	16
المهنية	53	6.6
الدينية	8	1
المجموع	798	

المصدر: المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل والشؤون الاجتماعية في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، 2006.

وبالمقارنة مع دول مجلس التعاون الخليجي، حازت المملكة العربية السعودية على نصيب الأسد بعدد الجمعيات الخيرية (86.4%) وكذلك الجمعيات الاجتماعية-الرعائية (66%)، بينما كانت عُمان الأولى بعدد الجمعيات التربوية-الثقافية (84.6%) وكذلك الجمعيات النسوية (69%)، أما البحرين فكانت الأولى بعدد الجمعيات المهنية (45.3%)، وتصدرت الإمارات المرتبة الأولى بعدد الجمعيات الدينية (50%)، بينما كانت الكويت الثانية بعدد الجمعيات التربوية-الثقافية(12%) وكذلك الجمعيات المهنية (32.1%).

(5) أنظر: مجلة الإصلاح، العدد 121، يونيو 2004.

وقام منتدى التنمية التاسع عشر 1998 بدراسة «مؤسسات المجتمع المدني في دول الخليج العربي»، وطبقاً لمعيار مدى تطوّر المجتمع المدني، صنّفت الدراسة دول مجلس التعاون الخليجي إلى مجموعتين[17]:

المجموعة الأولى: تضم كلاً من المملكة العربية السعودية وقطر وسلطنة عمان، ويتّسم المجتمع المدني في هذه الدول بالضعف نتيجة لعوامل كثيرة منها:

- غياب المؤسسات ذات الطابع المهني، كالجمعيات المهنية أو النقابية، والتي تشكل العمود الفقري للبناء المؤسسي للمجتمع المدني.
- سيطرة الطابع الخيري والأهلي على مؤسسات المجتمع المدني الموجودة في تلك الدول، سواء كانت هذه المنظمات ثقافية أم نسائية أم اجتماعية.
- غياب أو ضعف الاستقلالية الذاتية لهذه المؤسسات وارتباطها بالدولة مادياً ومعنوياً.
- تتميز أنشطة مؤسسات المجتمع المدني في تلك الدول بغلبة الطابع الخدمي الذي يكرّس الأمر الواقع والأوضاع السائدة.

المجموعة الثانية: تشمل كلاً من الكويت والبحرين ودولة الإمارات العربية المتحدة، ويتّسم المجتمع المدني في هذه الدول بكونه أكثر اتساعاً وتنوعاً من حيث عدد مؤسساته ومجالات أنشطتها نتيجة لعوامل كثيرة منها:

---

(17) حسنين توفيق ابراهيم، مصدر سابق.

- هناك مؤسسات خيرية وتطوعية وثقافية بالإضافة إلى الجمعيات المهنية والنقابات والاتحادات العمالية والطلابية المختلفة.

- تمتلك مؤسسات المجتمع المدني في تلك الدول –بدرجات متفاوتة وأوجه مختلفة– القدرة على التأثير في توجهات الرأي العام وفي بعض القرارات والسياسات الحكومية، وذلك على الرغم من كل القيود والضوابط السياسية على أنشطتها.

- يغلب على الخطاب العام لتلك المؤسسات الطابع المطلبي الحقوقي، وهو ما يجعله أقرب إلى الخطاب السياسي الاجتماعي الناقد والساعي إلى تطوير الواقع.

رابعاً: علاقة الإسلاميين بمنظمات المجتمع المدني

يشكل المجتمع المدني ركيزة أساسية للديمقراطية، شريطة أن يكون مستقلاً استقلالاً حقيقياً عن الدولة، وتلتزم مؤسساته بتطبيق الديمقراطية في نظامها الداخلي، لأن طبيعة الدور الذي تقوم به منظمات المجتمع المدني تتطلب الإسهام في نشر الثقافة السياسية الديمقراطية بين أعضائها وتدريبهم على المشاركة في اتخاذ القرار، كما أن تلك المنظمات تعمل كحلقات وصل مؤسسية بين الدولة والمجتمع. وعلى الرغم من اتساع المجتمع المدني متمثلاً في المنظمات والجمعيات الأهلية في معظم دول مجلس التعاون الخليجي خلال السنوات الأخيرة، فإن دور المجتمع المدني يتّسم بالهشاشة والضعف بصفة عامة، وذلك في ظل تعدد وتنوع القيود الحكومية المفروضة على تنظيماته، الأمر الذي لا يجعله يشكل قوة دفع

مؤثرة في عملية الإصلاح السياسي في معظم الحالات، فضلاً عن ذلك فإن عملية بناء ثقافة سياسية ديمقراطية في دول المجلس يصعب إنجازها بين ليلة وضحاها، بل يتطلب وقتاً طويلاً وجهوداً متواصلة لإصلاح السياسات الإعلامية والتعليمية والثقافية لنشر القيم الديمقراطية الصحيحة[18].

لقد استعرض حيدر إبراهيم علي في دراسته حول التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، نشاط حركات الإسلام السياسي في كل من الكويت والمملكة العربية السعودية والبحرين[19]:

1 - الكويت:

تتميز مؤسسات المجتمع المدني في الكويت بأنها أكثر تطوراً وديناميةً من مثيلاتها في دول مجلس التعاون الخليجي؛ باستثناء مملكة البحرين. ويمكن تقسيم فترة تطور مؤسسات المجتمع المدني الكويتية إلى مرحلتين:

- مرحلة الستينات والثمانينات:

التف التيار الإسلامي على ما كان يقيد تشكيل أحزاب أو تكتلات سياسية بإنشائه جمعية الإصلاح الاجتماعي بتاريخ 1963/8/4، ويذكر

---

(18) انظر حسنين توفيق إبراهيم، الإصلاح السياسي في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، مركز الخليج للأبحاث، الطبعة الأولى 2005.

(19) انظر د. حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1996.

رئيس الجمعية عبدالله العلي المطوع «أن الحاجة برزت لقيام كيان إسلامي شعبي يدعو إلى الخير، ويسهم في الحفاظ على عقيدة المجتمع الكويتي وعاداته وتقاليده الإسلامية». وتعددت نشاطات جمعية الإصلاح الاجتماعي حيث شملت إصدار الكتب والنشرات ومجلة المجتمع، وتأسيس مراكز لتحفيظ القرآن الكريم، ومراكز للشباب، كما شكلت لجنة للزكاة، واهتمت بالعمل الخيري، وأسست لجنة العالم الإسلامي عام 1983، ولجنة الدعوة الإسلامية عام 1984.

- مرحلة ما بعد الغزو العراقي:

كان للغزو العراقي في آب/أغسطس 1990، ثم تحرير الكويت بواسطة قوات التحالف في مطلع عام 1991، التأثير العميق والواضح في التطور السياسي في الكويت، وبالذات بظهور مجموعات إسلامية عديدة كردّ فعل على تلك النكبة التي أصابت الكويت، ولقد ذكرت دراسة شفيق الغبرا المعنونة «الجمعيات التطوعية في الكويت: الأسس لنظام جديد»، أن هناك أكثر من 50 جمعية مسجلة قبيل الغزو العراقي، وتوصل الغبرا إلى أن تجربة الغزو والاحتلال والتحرير شكّلت علامة فارقة في تطوّر المجتمع المدني في الكويت وإعادة صياغة علاقته بالدولة مابعد التحرير[20].

ومن أهم الحركات والتنظيمات الإسلامية التي تكونت أثناء وبعد الغزو العراقي:

---

(20) حسنين توفيق إبراهيم، تطوّر دراسة المجتمع المدني في دول مجلس التعاون. مصدر سابق.

- **الحركة الدستورية الإسلامية:** تشكلت أثناء الاحتلال العراقي للكويت، وأعلنت الحركة رسمياً 30 آذار 1991 تحت شعار «الإسلام - للأمن والبناء»، وهي تعمل على «غرس الإسلام في كافة جوانب الحياة والمحافظة على الدستور والنهوض به إلى الحد الأمثل من التطبيق لتوطيد أركان العدل في البلاد وتطوير النظام السياسي وإعادة بناء الإنسان الكويتي وفقاً لهويته الإسلامية المتميزة ولانتمائه العربي الأصيل».

- **التجمع الإسلامي الشعبي:** يمثل الجماعة السلفية في الكويت التي شاركت في برلمان 1985. وقد قامت تلك الجماعة بدور بارز أثناء الاحتلال، حيث أدارت الجمعيات التعاونية ووزعت المؤن والأموال على الكويتيين عن طريق تشكيل اللجان الشعبية. ويعتمد برنامج التجمع الإسلامي الشعبي على تطبيق الشريعة الإسلامية، ويطالب بتعديل المادة الثانية من الدستور لتصبح الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع. كما أنه يطالب بتعديل جميع التشريعات التي تخالف الشريعة الإسلامية وفق برنامج مدروس، كما يرفض استخدام العنف في مواجهة السلطة السياسية، وذلك استناداً إلى مبدأ إسلامي يمنع الخروج أو حمل السلاح ضد الحاكم خشية الفتنة.

- **الائتلاف الإسلامي الوطني:** يضم الشيعة بوجه عام، وكانت الجمعية الاجتماعية الثقافية هي الإطار الذي يضم هذه المجموعة، حيث ظهر النشاط السياسي الشيعي بعد برلمان 1981 حين وصل ثلاثة مرشحين منهم إلى مجلس الأمة. كما تعزّز الحضور الشيعي أثناء الاحتلال العراقي للكويت[21].

---

(21) د. حيدر ابراهيم علي، مصدر سابق.

2 - المملكة العربية السعودية:

تُعَد المملكة العربية السعودية الدولة الأكثر تعرضاً للتحديات والتحوّلات السياسية، بحكم الدور القيادي لها في المنطقة، والذي يفرض قدراً من التحديث والانفتاح في دولة تتميز حركاتها الإسلامية بأنها أكثر تشدداً من النظام الحاكم. وظهرت في الفترة الأخيرة شبه تنظيمات مدنية وجماعات ضغط رغم عدم وجود الدعم الكافي لها. وتعتبر لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية أبرز جماعات الضغط التي تكوّنت من مجموعة من أساتذة الجامعات والمثقفين السعوديين في 1993.

جاء في إعلان تأسيسها الذي اتخذ طابعاً شرعياً: «لقد تضافرت الأدلة من الكتّاب والسنّة على وجوب حفظ كرامة الانسان وحقوقه الشرعية، كما فرضت الشريعة على المسلمين نصر المظلوم ورفع الظلم». وجعلت اللجنة رسالتها في تحري الوسائل الشرعية لرفع الظلم ونصرة المظلوم والدفاع عن الحقوق التي فرضتها الشريعة الإسلامية للإنسان. ولكن رد السلطة السعودية كان سريعاً وحاسماً عبر بيان هيئة كبار العلماء الذي أكد «عدم شرعية قيام هذه اللجنة وعدم مبررات إقرارها لأن المملكة العربية السعودية -بحمد الله- تحكم شرع الله والمحاكم الشرعية منتشرة في جميع أرجائها ولا يُمنع أحد من رفع ظلامته إلى الجهات المختصة في المحاكم أو ديوان المظالم».

3 - مملكة البحرين:

لقد انعكست خصوصية التطور السياسي والاجتماعي للبحرين على تطور مؤسسات المجتمع المدني؛ فضلاً عن تأثرها بمؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي، ولذا تميزت بتنوع التيارات والحركات السياسية كالإخوان المسلمين والسلفيين والشيعة.

وأشار أحد الباحثين أن الجمعيات السياسية تجمعات قائمة في المجتمع الخليجي، وبالرغم من عدم شرعية حضورها، ومن وجود القوانين التي لا تسمح بإنشائها في بعض دول مجلس التعاون الخليجي، غير أنها تشكل قوى وجماعات سياسية فاعلة في أغلب المجتمعات الخليجية، وأن الكويت بدأت بالسماح بتشكيل المنابر السياسية بالرغم من عدم شمولها في قانون جمعيات النفع العام لسنة 1962، لكنها استمدت شرعيتها بمرور أكثر من عشر سنوات على تأسيسها وهي تشكل التيارات السياسية المختلفة الفاعلة في المجتمع الكويتي، كالتجمع الدستوري، والذي يمثل الواجهة السياسية لحركة الإخوان المسلمين، والمنبر الديمقراطي، ويمثل الواجهة السياسية لجماعة الطليعة أو ما يُعرف في الكويت بالقوميين، والتجمع الديمقراطي، وهو يضم جماعات قومية وأخرى ليبرالية وتجاراً وبعض المهنيين. كما يمثل تكتل الائتلاف الإسلامي القوى الاسلامية الشيعية، وتنتمي جماعة السلف إلى التيار السلفي ذي الجذور الوهابي.

أما في البحرين فقد بدأت الجمعيات السياسية تكسب حضوراً جماهيرياً بعد التصديق على ميثاق العمل الوطني في شهر شباط 2002.

ومن أمثلة هذه الجمعيات جمعية الوفاق الوطني الإسلامي، وجمعية المنبر الإسلامي التي تُعَد امتداداً لحركة الإخوان المسلمين العالمية[22].

نشطت الحركات الإسلامية في مؤسسات المجتمع المدني العلمية، مما يشكل اختباراً حقيقياً على مصداقية السلوك الديمقراطي للإسلامويين الذين سيطروا على النقابات والاتحادات المهنية كنقابات الأطباء والصيادلة والمهندسين، بالإضافة إلى تنظيمات الأساتذة الجامعيين في عدد من الأقطار العربية، واستطاعوا تقديم تسهيلات وخدمات إلى الأعضاء، ولكن، وفقاً لحيدر ابراهيم، فإنهم لم يسهموا في نشر مبادىء الديمقراطية المتمثلة في احترام الآخر والحرية والمشاركة والتنافس غير المتعصب، فالمشكلة لدى الإسلامويين هي محاولتهم فرض نموذج أخلاقي أحادي على الجميع، سواء كانوا في نقابة أو مجتمع أو دولة. لذا يتوجب عليهم ألا يتعاملوا مع الديمقراطية بأخلاقية مزدوجة أو يكيلوا بمكيالين حين يطالبون بالديمقراطية لأنفسهم ويصمتون عن حق الآخرين[23].

وتتركز علاقة الإسلاميين بمنظمات المجتمع المدني في دول مجلس التعاون الخليجي بشكل أساس في مجالين: الجمعيات الخيرية والجمعيات أو التيارات السياسية. وعلى الرغم من امتداد الجمعيات الخيرية في جميع

---

(22) د. نوزاد عبد الرحمن الهيتي، المنظمات غير الحكومية في دول مجلس التعاون الخليجي- الواقع الراهن والتحديات المستقبلية، مجلة علوم إنسانية، السنة الخامسة، العدد 35، خريف 2007.

(23) د. حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مصدر سابق.

دول مجلس التعاون، فإن ظهور التيارات الإسلامية السياسية يقتصر على الكويت والبحرين نظراً للقوانين واللوائح التي تختلف من دولة لأخرى.

وفي دراسته حول المجتمع المدني في الخليج والجزيرة العربية، أشار باقر النجار إلى أن الجمعيات الدينية أو المهنية ذات التوجه الديني شكّلت مركز الثقل في العمل الأهلي والاستقطاب الجماهيري في حقبتي السبعينيات والثمانينيات وربما التسعينيات. ومثلت الواجهة التي لجأت من خلالها جماعات الإسلام السياسي إلى الترويج عن نفسها. وغلب الجانب الوعظي على خطاب تلك الجماعات في بداية تشكيلها، ثم تطور هذا الخطاب في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات ليغلب عليه الجانب السياسي بعد تأثره بالخطاب الإسلامي المسيّس في مصر ونزوح بعض قيادات حركة الإخوان المسلمين في مصر إبان المرحلة الناصرية.

ويمكن تقسيم تلك الجمعيات كالآتي:

1 - الجمعيات السُّنّية:

- الإخوان المسلمون أو تلك الأكثر نزوعاً لأن تبدو كذلك كجمعيات الإصلاح، ويتّسم خطاب تلك الجمعيات بعلوّ المضمون السياسي على المضمون الوعظي، رغم ميلها إلى الوعظ أحياناً.

- الجمعيات الدينية السلفية: جمعية إحياء التراث الإسلامي، وجمعية بيادر السلام في الكويت. ويغلب الجانب الوعظي على الجانب الاجتماعي السياسي في الخطاب الديني لتلك الجمعيات.

2 - الجمعيات الشيعية:

- تم تأسيس جمعية الثقافة الاجتماعية في الكويت كهيئة خيرية دينية عام 1963 كحال الهيئات الخيرية الأخرى إلا أنها بالواقع مثلت واجهة دينية واجتماعية ونشاطاً سياسياً رغم بدايتها الوعظية، إذ إن المضامين الاجتماعية السياسية سرعان مابدأت تغلب على خطابها الديني وبالتحديد نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات.

أمثلة موجزة على نشأة بعض تلك الجمعيات الدينية:

- جمعية الإصلاح البحرينية: تُعد أقدم المؤسسات الأهلية الدينية في الخليج، تأسست عام 1941 تحت اسم نادي الطلبة، وفي عام 1948 تحولت إلى نادي الإصلاح بتأثير من الطلبة البحرينيين من دارسي القانون المدني والإسلامي في مصر، وأيضاً تأثير الجمعيات الدينية التابعة لحركة الإخوان المسلمين.

- جمعية الإصلاح الاجتماعي الكويتية: تأسست في 1963، وجمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي الإماراتية: تأسست في 1974: تشكلت الجمعيتان من تجمعات قبلية واثنية ذات ثقل سياسي وتجاري[24].

(24) انظر باقر سلمان النجار، الديمقراطية العصية في الخليج العربي، دار الساقي، الطبعة الأولى 2008.

وعلى الرغم من اختلاف درجة المضامين السياسية في الخطاب الديني لتلك الجمعيات، من الحدة إلى المرونة، ومن الاعتدال الديني إلى السلفية المفرطة، فإن الجمعيات الدينية تميزت بالآتي[25]:

- وجود قنوات اتصال مستمرة مع مؤسسة الدولة، أو مع بعض رموزها على الأقل، حتى أن البعض منهم يتصدّر قيادتها أو يكونوا أعضاء شرف فيها.
- المحافظة على القيم الإسلامية وعلى التراث بشكل أساس، والتأكد من التزام المجتمع ككل بالتعاليم الإسلامية.
- تشجيع أعمال البرّ والخير، ومناصرة الحق والعدل في ظل المُثل الإسلامية.
- مكافحة الأنواع المختلفة للرذيلة ومقاومتها بالقول والفعل.

تحقّق الجمعيات الدينية أهدافها بالاعتماد على وسائل ونشاطات متنوعة، مثل المحاضرات والندوات، وورش العمل، والحلقات الدراسية، وتوزيع المنشورات الخاصة بها، فضلاً عن استخدام وسائل الإعلام والتكنولوجيا الحديثة لنشر رسالتها. كما أنها تتبنى معايير معينة مقارنة مع غيرها من منظمات المجتمع المدني، ويمكن إجمال تلك المعايير بالآتي:

- نظرة شمولية إلى الإسلام.

(25) المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، مصدر سابق.

- محاولة الوصول إلى أسلمة الدولة والمجتمع من خلال الوصول إلى السلطة، وفي كل الأحوال إيجاد تنظيم هرمي ومؤسسي يهدف إلى تحقيق الغايات المنشودة.

- العمل ضمن منظمات المجتمع المدني في النقابات والاتحادات والروابط المهنية والمؤسسية.

- الاهتمام بالتربية في المجالات الرسمية وغير الرسمية، مثل المدارس والمساجد والأندية والمؤسسات الإعلامية[26].

وتتفق جميع الدراسات الخاصة بعلاقة إسلاميي الخليج بمنظمات المجتمع المدني، على أن سيطرة الجماعات الإسلامية المحلية على الجمعيات الخيرية-الدينية وعلى النشاط الخيري في الداخل والخارج، قد أدت إلى الاعتماد الكلي على تلك الجماعات في ايصال المساعدات ومواد الإغاثة إلى محتاجيها في الداخل والخارج. وكانت التوجهات الأيديولوجية الإسلامية لتلك الجماعات، والأهداف السامية التي تسعى لتحقيقها وطاقاتها البشرية، عاملاً في تعزيز مكانة الجماعات الإسلاموية وزيادة حضورها ليس في دول مجلس التعاون الخليجي فحسب، بل امتد تأثيرها إلى كل أصقاع الأرض وخاصة في جنوب وشرق آسيا وأفريقيا.

لكن أحداث الحادي عشر من أيلول 2001 غيّرت صورة العمل الخيري وأهدافه المنشودة، خصوصاً بعد ربط الولايات المتحدة للتبرعات بالأموال الداعمة للنشاطات الإرهابية، وتجميدها الكثير من حسابات تلك

(26) د. حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مصدر سابق.

المنظمات الخيرية، فضلاً عن فرض دول المجلس قوانين ولوائح رقابية لمراقبة مصادر تمويل الجمعيات الخيرية وجهات استلام التبرعات الخيرية.

وشكلت تصرفات بعض الجهات المحسوبة على الجمعيات الخيرية عاملاً آخر في الإساءة إليها، خاصة باستغلال العمل الخيري لتحقيق أهداف سياسية، أو استخدام أموال التبرعات في دعم أحزاب خارجية. وشن الكثير من الكتاب الصحفيين، في دولة الامارات العربية المتحدة والكويت والبحرين والمملكة العربية السعودية، حملة ضد تلك التوجهات.

على الرغم من رفض بعض الجماعات الإسلامية الاعتراف بدور المجتمع المدني، قام الكثير منها بتوظيف العمل الخيري في كسب مواقع سياسية داخلية وذلك باتباع الاستراتيجيات الآتية:

- السيطرة على العمل الخيري الداخلي التي تتيح فرصة الوصول إلى قطاعات المدن وأطرافها والقرى النائية، كما هي الحال في المملكة العربية السعودية ومملكة البحرين.
- الوصول إلى تلك القطاعات الواسعة من السكان سيساهم بلا شك في تحقيق أهداف الجماعة السياسية والعقائدية والاجتماعية، وبالتالي تمكينها من الحضور في الانتخابات المحلية.

ويذكر النجار أن سيطرة جماعات السلف إبان الاحتلال العراقي على الجمعيات التعاونية في الكويت وتقديمها المساعدات والمعونات في

ظل غياب الدولة مكنها من الوصول إلى مناطق متعددة، مما أدى لتزايد حضورها وتمثيلها في المجلس البلدي ومن بعد ذلك في مجلس الأمة الكويتي. والأمر نفسه في البحرين، فسيطرة جمعية التربية الإسلامية، التي تُعد الممثل الأساسي لجماعات السلف البحرينية، على العمل الخيري وانشغالها بالجانب الوعظي أدى لتعزيز حضورها وثقة الناس بها، وساهم فيما بعد بدعم مرشحيها في المجلس البلدي ومجلس النواب، مقابل تغلغل العناصر المحسوبة على جمعية الوفاق الوطني الإسلامية في أوساط الأفراد والجماعات القروية ومناطق التجمعات الشيعية، والذي ساعد على وصول ممثليها إلى المجالس البلدية والاستحواذ على رئاسة ثلاثة منها، فضلاً عن ذلك، أدى عملهم من خلال الصناديق الخيرية المحلية وانخراط بعضهم في العمل السياسي المناهض للدولة في عقدي الثمانينات والتسعينات، إلى تحسين فرص فوزهم بأكثرية المقاعد في ثلاثة من المجالس البلدية الخمسة[27].

يتساءل عبد النبي العكري عمّا إذا كانت الطائفية «نبتة شيطانية»، ويذكر أن المؤسسات الطائفية بأشكالها، من جمعيات دينية وحسينيات وصناديق خيرية والتي هي الأغنى والأكثر عضوية وتأثيراً في الحياة الثقافية اليومية البحرينية، حيث تتنوع مصادر الثقافة اليومية والتعبئة النفسية الرئيسة كما يرى، بين خطب الجمعة، والمنبر الحسيني والاحتفالات والمسيرات الدينية والكتب والنشرات الدينية الميسّرة والمدعومة. وتصاعد الاجتهاد المذهبي ليصل إلى التخندق الطائفي، بحيث

(27) باقر سلمان النجار، مصدر سابق.

لم تعد الطائفتان الشيعية والسنية تتفقان على غرة هلال رمضان، ولا على عيد الفطر أو العيد الكبير. وفي الثقافة الشعبية السائدة فإن التضارب بالتاريخ الإسلامي يصل حد التناقض[28].

غير أن معظم الجمعيات الدينية في منطقة الخليج لا تختلف من حيث أنشطتها، إلا أنها تختلف بعض الشيء في درجة المضامين أو الروح الوعظية. ورغم اختلافها في بعض القضايا الشكلية، تشترك الجمعيات الدينية في مجموعة من الأهداف أهمها[29]:

1 - العناية بالدين والدعوة إليه بين أفراد المجتمع، وتحصين هذا المجتمع ضد الأفكار غير الإسلامية.

2 - المحافظة على القيم الإسلامية والتراث، والتأكد من التزام المجتمع ككل بالتعاليم الإسلامية.

3 - تشجيع أعمال البر والخير ومناصرة الحق والعدل في ظل المثل الإسلامية.

4 - مكافحة الأنواع المختلفة للرذيلة ومقاومتها بالقول والفعل.

---

(28)عبدالنبي العكري، قضايا الاصلاح والديمقراطية والتنمية والحقوق، الطبعة الأولى 2004.

(29) باقر سلمان النجار،الجمعيات الأهلية في الخليج، التاريخ والمجتمع، مؤتمر التنظيمات الأهلية العربية القاهرة 1989.

لقد أشارت منيرة أحمد فخرو إلى أن الجمعيات الدينية تتحقق أهدافها بعدة طرق من أهمها الأنشطة الثقافية من محاضرات وندوات وإصدار مجلات شهرية أو فصلية[30]. فضلاً عن جمع التبرعات والمشاريع الخيرية.

فعلى سبيل المثال نرى كثيراً من الجماعات الإسلامية والتنظيمات الدينية تلجأ إلى التركيز على ترويج أهداف الجماعة عن طريق:

- إعلان «معارضتها» المباشرة أو غير المباشرة لسياسة الحكم.
- مقاومة الوجود الغربي في الوطن العربي.
- كشف الأطماع الأجنبية والسياسات الاستعمارية والصهيونية.
- رفض الأفكار الدخيلة على المجتمع الإسلامي.
- حماية القيم ونشر المبادىء الإسلامية.

إلا أن هذه الجماعات تسعى لتحقيق مكاسب سياسية عن طريق الاعتماد على المؤسسات الخيرية والأحزاب الإسلامية؛ بل إن البعض منها يرتبط بعلاقات مع الدول الغربية، أو يسعى لعقد تحالفات مع دول أخرى تمده بالدعم اللوجستي والمادي، ويتحور البناء الفكري والأيديولوجي للجماعة ليبرّر سلوكها الجديد ليصبح السعي لمراكز في البرلمان أو في الدولة ضرورياً لخدمة أهداف الجماعة. وربما تكون الديمقراطية محلّلة ومقبولة لإقصاء أعداء الدين ونشر القيم الإسلامية. هنا تتضح الصورة

(30) د. منيرة أحمد فخرو، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في البحرين، مركز ابن خلدون، القاهرة 1995.

الحقيقية لهذه الجماعة أو تلك التي بنت أهدافها على أسس الدين، لكنها انتهت باستخدام الدين وسيلة لتحقيق غايات سياسية بحتة وطموحات بالوصول إلى مركز أو منصب في الدولة، وقد ينتهي الأمر باتجاه معاكس يكون فيه الداعي لتنشيط دور منظمات المجتمع المدني «علمانياً» أو «كافراً» من وجهة نظر الإسلاميين، مقابل وجهة نظر المضطهَدين بأن الإسلاميين «إرهابيون ومتشددون» شوّهوا صورة الإسلام السمحة.

من أكثر الأمثلة وضوحاً ظهور عشرات الجماعات والأحزاب الإسلامية في العراق بعد الغزو الأمريكي؛ والتي تنوّعت أهدافها حسب ارتباطات أعضائها العقائدية والسياسية، وعلاقاتهم مع الدول التي وفرت لهم الرعاية والملجأ الآمن.

فأغلبية تلك الجماعات – بالذات الجماعات الشيعية- سعت إلى استغلال ما يُسمى بالقمع أو الكبت الديني السابق، من أجل كسب جماهيرية تمكنها من الحصول على مقاعد أكبر وأغلبية في نظام الحكم؛ بينما استغل السُّنّة والشيعة على السواء شعار مقاومة المحتل لتعزيز صفوفهم رغم أن الكثير من القيادات السُّنّية والشيعية لا تمانع في الحوار مع هذا المحتل. وباسم الدين أنشئت عشرات الجمعيات والمنظمات الخيرية والنقابات التي اتجهت إلى قولبة الإسلام ضمن نطاق مصلحي ضيق. فالدين هنا تحوّل إلى وسيلة لممارسة السلطة غير العنيفة سواء عن طريق استخدام منظمات المجتمع المدني، أو عن طريق المساجد، أو الحسينيات، أو الكنائس، أو الجامعات، أو النقابات. تلك السلطة التي حققت شعوراً بالهيمنة لتلك الجماعات ومكّنتها من تعزيز مواقعها في نظام الحكم.

هذا فضلاً عن استغلال الدين من قِبل بعض الجماعات الإسلامية لممارسة السلطة العنيفة، واستغلال مسمّيات المجتمع المدني الذي يُفترض به قبول الآخر ومحاورته، فانتهى به الأمر إلى محاولة اقصاء هذا الآخر أو القضاء عليه باسم الدين.

لقد تضمن المجتمع المدني العراقي نوافذ وألغام[31]، فالنوافذ فتحت الطريق لتأسيس منظمات وحركات ومنتديات متنوعة، بعد فترة من العزلة والانغلاق وتأثيم العلاقة مع الخارج الأجنبي. لكن هذا الأجنبي غرس جذوره في المجتمع المدني، وأصبح ولاء بعض مؤسسات المجتمع المدني مرتبطاً بمصادر الدعم والتمويل الخارجية، سواء باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان، أو تحت شعار حماية الحقوق والحريات الدينية. لذا ارتبط الكثير من المنظمات المدنية والجمعيات الأهلية بجماعات وأحزاب سياسية سواء كانت حكومية أو غير حكومية، وفضل البعض استغلال العواطف الدينية خدمة لمصالحهم؛ أما البعض الآخر فرفع شعار الولاء العشائري أو الإثني، حيث ترى بعض رجال الدين ينطلق من منبره في الجامع أو الحسينية أو الكنيسة ليدافع عن هذا الحزب أو ذاك، أو يوجه الآخرين لانتخاب جهة أو طائفة ما.

بالتالي تحوّلت الحرية الجديدة وازدهار العمل المدني إلى «ديمقراطية الفوضى» و«إلغاء الآخر» الذي لا يتفق مع وجهة نظرك أو ميولك السياسية أو توجهاتك الدينية أو انتمائك العشائري، فعلى سبيل

(31) عبدالحسين شعبان، نوافذ وألغام، المجتمع المدني الوجه الآخر للسياسة، الطبعة الأولى 2009.

المثال، تشير ليلى محمد، الناشطة في منظمة حرية المرأة في العراق التي نشأت بعد انهيار النظام السابق، إلى أن الجمعيات النسائية تتعرض إلى ضغوط من جانب الأحزاب الإسلامية في العراق. وقالت «تعرضنا للتهديد بالأسماء من على منابر المساجد بتهمة أننا نروّج للفساد في المجتمع العراقي وذلك لانتقادنا الصريح للأحزاب الإسلامية التي تريد فرض الحجاب بالقوة على النساء». وأضافت أن «السلطات تغض الطرف عن حمايتنا، حتى الشرطة المدنية العراقية تنصلت من القيام بواجباتها في ملاحقة مروّجي هذه التهديدات»[32].

أصبح تمكين المرأة عند البعض محرَّماً أو محذوراً لأنه سوف يجرّدها من قيَمها وتقاليدها المحافظة بدلاً من أن تكون شريكة فاعلة في عملية التنمية دون التخلي عن أصالتها ودينها الحنيف.

ومما سبق يتضح مدى العلاقة الوثيقة بين الجماعات الإسلامية في دول مجلس التعاون الخليجي ومؤسسات المجتمع المدني، خصوصاً أن الكثير منها غيّر أهدافه الأيديولوجية لتحقيق مصالح شخصية أو مكاسب سياسية، بل إن بعض الجماعات وظّفت القيم الإسلامية لتبرير مشاركتها السياسية ولجأت إلى الانتقائية في تبنّي المفاهيم السياسية المعاصرة. ورغم ذلك كان للجماعات الإسلامية دور ريادي في ظهور المجتمع المدني وتعزيز مشاركته في جميع المجالات؛ رغم أن الكثير منها خرج عن مساره الديني البحت وأصبح التوجه الإسلامي غطاءً وأسلوباً للاحتواء ومصدراً للسلطة السياسية والقوة الاجتماعية.

---

(32) الشرق الأوسط، العدد 9145، الجمعة 17 شوال 1424 هـ/ 12 ديسمبر 2003.

إسلاميو الخليج وموقفهم من الديمقراطية

نبيل البكيري(*)

تُحاط المجتمعات الخليجية كغيرها من المجتمعات العربية بخصوصيات اجتماعية وسياسية وثقافية دينية معقّدة، ساهمت طوال العقود السابقة كحواجز صدّ وعوامل ممانعة وإعاقة أمام موجات التغيير السياسي، والتحديث الثقافي والاقتصادي، التي شهدتها المنطقة على امتداد النصف الثاني من القرن الماضي، والعقد الأول من القرن الحالي، بفعل فورة النفط التي جلبت كل عوامل التغيير والحداثة لمجتمعات مقيّدة ومأسورة بإرث ماضوي اجتماعي وديني صارم.

(*) باحث يمني.

وبالتالي فـ «إن الحديث عن الديمقراطية في الخليج العربي لا بدّ أن يأخذ في الاعتبار موضوع التحوّلات الاجتماعية الطارئة على البيئة الخليجية؛ والمكوّنات المختلفة لتلك المجتمعات، كوحدات في البحث والفهم والتفسير؛ من أجل فهم أفضل للواقع الخليجي، وللتحدّيات التي تقف في وجه الديمقراطية في الخليج العربي»[1].

لكن تبقى إشكالية المجتمعات الخليجية في أن هذه الخصوصية، السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، تبدو أكثر تجذراً وتماسكاً من غيرها في وجه عمليات التحديث المتسارعة، بفعل عوامل موضوعية وذاتية عدة خارجية وداخلية، جعلت هذه المجتمعات تبدو عصية على محاولات التغيير السياسي والثقافي جراء البنية التقليدية المحافظة بتراثها القبلي والبدائي في نظرتها للمجتمع والدين والدولة.

إن تجليات الخصوصية الخليجية، التي تقف كعوامل إعاقة وممانعة قوية لدمقرطة هذه المجتمعات، كامنة، بحسب الأكاديمي الكويتي عبد الله النفيسي، في خمسة عوامل رئيسية ممثلة بالتحدي القبلي، والتحدي الطائفي، والتحدي الخارجي، وتحدي الثقافة العربية القائمة على الولاء لا التعدد، فضلا عن التحدي الأكبر ممثلاً بتحدي العائلات الحاكمة[2]. وهذا العامل الأخير بحسب الدكتور ناصر الصانع «لا يوفر ثقافة التعددية والاختلاف فى الرأي، وهذا قد يؤخر عملية الإصلاح بلا شك»[3].

---

(1) نور الدين العويديدي، عبد الله النفيسي "القبيلة توارت خلف مؤسسات الدولة الحديثة في الخليج"، إسلام أون لاين، 30 يونيو 2000.

(2) مصدر سابق.

(3) ناصر الصانع: الخليج يشهد عملية إصلاح.. لكنها بطيئة، موقع إصلاح، 20 مايو 2006.

أما بالنسبة للعوامل الخارجية، التي ساعدت على تكريس هذا الواقع السياسي الموجود، «فإن تعارض المصالح الأمريكية والبريطانية في المملكة العربية السعودية مثلا، مع الديمقراطية يجعل من السياسات الأمريكية والبريطانية أكبر التحديات في وجه الديمقراطية في المملكة وفي الخليج عامة، بالنظر لثقل المملكة السعودية في الخليج العربي»[4].

وبالتالي فإن علاقة هذه القوى الدولية مع أنظمة المنطقة العربية عموماً، والخليجية على وجه الخصوص، «تقوم على أساس تفاهم مع الأسر الحاكمة ومقايضة ضمان استمرار حكم الأسر وحماية السلطة المطلقة للحاكم مقابل أخذ الحكام -بنصيحة- القوى العظمى في الغرب والانسجام مع رؤيتها الإستراتيجية، في ظل الوجود العسكري والنفوذ الاقتصادي وإعطاء الأفضلية للمصالح الاقتصادية والتجارية للدول الأجنبية الحامية»[5].

وتلعب هذه العوامل الخارجية المؤثرة المتمثلة بالدعم المطلق من الحكومات الغربية لأنظمة هذه المنطقة دورا رئيسيا «في مواجهاتها لحركات الإصلاح ومساعي التغيير السياسي، ومن ثم استمرار المواقف السلبية بل المعيقة، لكل إصلاح لأوجه الخلل المزمنة في المنطقة، حيث نرى مزيدا من الاعتماد على نظم الحكم القائمة وتعزيز السلطة المطلقة للحكام، لسهولة التفاهم معهم على حساب طموحات الديمقراطية والتنمية والأمن الحقيقي في المنطقة»[6].

---

(4) عبد الله النفسي، المرجع السابق.

(5) على خليفة الكواري، مخاطر السياسة الأمريكية وتحديات مواجهتها، الجزيرة نت، 23 مارس 2003.

(6) الكواري، المرجع السابق.

ويرى الكاتب الكويتي أحمد شهاب أن هناك أسباباً موضوعية أخرى تعيق ديموقراطة المجتمعات الخليجية «تتعلق بغياب، أو تغييب مراكز الأبحاث والدراسات ومؤسسات المجتمع المدني، والتضييق على الحركة الفكرية في المجتمع، والتشكيك في نوايا وأهداف الحركات الديمقراطية النشطة، ولاسيما في علاقاتها مع الخارج، وتفاعلها مع الأطروحات الحديثة، ونقدها اللاذع للواقع القائم، والذي ينطلق من اعتبار «الحالة الديمقراطية» ليست مجرد عنوان حداثوي تنقله المجتمعات المتخلفة عن المجتمعات المتقدمة، وإنما هي موارد ومناهج وأساليب عمل جديدة ومختلفة بصورة كلية عن الموارد والمناهج وأساليب العمل السائدة»[7].

وهكذا تشكل كل هذه العوامل مجتمعة كوابح، بل عوائق ممانعة متصلبة، بوجه المشروع الديمقراطي في المجتمعات العربية ككل، والخليجية على وجه الخصوص، حيث تمثل هذه العوامل تحدياً حقيقياً يجمع عليها ويتفق حول وجودها مُعظم نخب المشهد الخليجي بمختلف توجهاتها الفكرية ورؤاها السياسية، بمن فيهم الإسلاميون محور دراستنا هذه، التي سنحاول فيها البحث عن علة الموقف الغائم لهذه الشريحة الأكبر من الديمقراطية.

خلاف الإسلاميين الخليجيين حول الديمقراطية

تنقسم الحالة الإسلامية الخليجية إزاء الديمقراطية إلى ثلاثة توجهات رئيسية، بين راديكالي مُحرم، وبرجماتي مراوغ، وواقعي

---

7) أحمد شهاب، إبداع الديمقراطية في الخليج، موقع شبكة النبأ المعلوماتية، 9/تموز/2009 - 16/رجب/1430، متاح على الرابط: http://www.annabaa.org/nbanews/2009/ 07/100.html

مكبل بشروط واقعه السياسي الآسرة والمقيدة لحريته المعلقة بدواعي الخصوصية المفرطة التي تعيشها هذه المجتمعات.

امتازت السلفية المعاصرة بالتفريق بين الديني والسياسي في توجه مماثل للقاعدة اليسوعية الشهيرة التي أسست للمفهوم العلماني في الفكر الغربي مبكراً «ما لله لله وما لقيصر لقيصر»، وسيطرت مثل هذه الرؤية على أفق المشهد الديني للتيار السلفي حتى اليوم، وما بُني عليها من قاعدة إفتائية تنطلق منها فصائل سلفية كثيرة محرمة للعمل السياسي جملة وتفصيلا كالجامية – نسبة للشيخ محمد أمان الجامي - وتفرعاتها هذا عدا عن الارتباك الكبير الذي تعيشه فصائل سلفية أخرى جراء الأسس العقدية السلفية التي بنت عليها توجهاتها ورؤاها، التي ما فتأت تحاول التحرر من أسرها حتى الآن.

البيئة الفكرية لإسلاميي الخليج

مثلت السلفية بيئةً فكرية تضخمت في إطارها القطيعة بين الدين والسياسة أكثر وتعاظم روح الحنين نحو الماضي ومخاصمة العصر بكل تجلياته، لتكون هذه الإشكالية الكبرى التي أعاقت وتعيق أي محاولة فردية أو جماعية لنخب التيار الإسلامي من السعي نحو التحديث والحداثة السياسية والثقافية والاجتماعية في هذه المجتمعات جراء رؤى وتصورات مدرسة الإسلام الوهابي -إذا صح التعبير- أي المدرسة الوهابية السلفية ورؤيتها المتشددة والمنغلقة نحو كل جديد ووافد من الأفكار والأشياء باعتباره بدعة منكرة إن لم يكن مروقا وخروجا عن الدين.

النظرة المريبة لكل جديد من الأفكار والأشياء الوافدة والعداء للتطورات البشرية، بعد تحالف هذه المدرسة بقيادة الإمام محمد بن عبد الوهاب مع مؤسس الدولة السعودية الأولى محمد بن سعود عام 1744[8].

طبعت هذه المدرسة السلفية رؤيتها للدين والتدين المعادي لكل قيم الحداثة، من الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والتعديدية السياسية والمجتمع المدني، وساعدها في هذا كله طبيعة المجتمعات الخليجية حيث «البيئة الخليجية المغلقة من الناحيتين الاجتماعية والثقافية، إذ ارتدت عُزلتهم الاجتماعية والثقافية على هيئة عزلة فكرية وعلمية وحضارية قاتمة، فالكثير منهم لا يعترف بالآخر، لأنهم لا يعرفون الآخر من الأساس، ولم يكتب لهم أن يحتكوا به إلا بصورة سطحية، ولم يتفهموا دواعي اختلافه، وهم لا يرغبون بذلك أصلا»[9].

إن الصورة النمطية للتدين السلفي الذي يكاد يشكل مجمل الحالة الدينية للسعودية وقطر وبعض المجتمع البحريني والكويتي، بفعل الدعم الكبير الذي حضي به هذا التيار على مدى عقود ما بعد النفط، من قبل بعض الأنظمة الحاكمة في الخليج، تبدو جامدة ومنغلقة ليس لحالة التدين في هذه المجتمعات فحسب، بل للإسلام ككل بفعل الرؤية التي تبنتها السلفية تجاه العديد من القضايا الفكرية والسياسية المعاصرة.

---

(8) المملكة العربية السعودية: من هم الإسلاميون؟، التقرير رقم 31 للمجموعة الدولية لمعالجة الأزمات (الشرق الأوسط)، أيلول 2004.

(9) أحمد شهاب، الإسلام الخليجي.. رؤى رجعية ومنطلقات إقصائية، موقع قنطرة 2009، الخميس 24 كانون الأول (ديسمبر) 2009.

لقد سيطرت ذهنية التحريم على كل مناحي الحياة الفكرية والسياسية والثقافية، بصورة ربما استفادت منها بعض الأنظمة الحاكمة ضد خصومها ومناوئيها السياسيين من الإصلاحيين اللبراليين والإسلاميين على حد سواء، الذين يُعتبرون «عُصاة خارجين عن طاعة ولي الأمر»، ويمثل هذه الذهنية تشكلت حالة من التشدد والكبت المدعومة بروح الإرهاب الفكري الذي أضاف بدوره أزمة أخرى مضافة إلى فائض الأزمات الفكرية المتراكمة في المخزون التاريخي للتراث السياسي والثقافي الإسلامي مذ أزمات القرن الهجري الأول السياسية.

شكلت سلفية الشخ محمد بن عبد الوهاب - طوال العقود الماضية- خارطة الأفكار والتصورات الفكرية والعقيدية لشريحة كبيرة من المجتمع الخليجي، وفي مقدمة هؤلاء الإسلاميون، ورسمت تصوراتهم حول مفهوم الحاكم «ولي الأمر» والمحكومين «الرعية» والسلطة السياسية «الدولة» وصبت كل هذه الأفكار في قالب عقائدي يرقى إلى مرتبة المسلمات التي لا جدال فيها.

لقد لعبت المؤسسة الدينية السلفية دورا كبيرا في اعتبار الديمقراطية والحريات الدينية وقيم الحداثة أفكاراً غربية لا تمت للإسلام ومجتمعاته بصلة وهو ما انعكس على ثقافة هذه المجتمعات سلباً تجاه هذه القيم ومدلولاتها مما أدى إلى تشويش مبكر أعاق كثيراً المسيرة الحداثوية في هذه المجتمعات.

وهكذا تمدد نفوذ مدرسة الشيخ محمد بن عبدالوهاب لمدى أبعد بكثير من الدور الرسمي للمؤسسة الدينية، فمنذ تأسيس الدولة قامت بصياغة ثقافتها الدينية والتعليم والقضاء نتيجة لذلك فقد كان لها -بدرجة أو بأخرى- تأثير على جميع الاتجاهات الإسلامية السّنية في المملكة[10] بمن فيهم الإخوان المسلمون في المملكة والخليج ونسختهم الإخوانية المنقحة بحسب الدكتور أحمد الدغشي[11]، والتي باتت تُعرف اليوم في أوساط الإسلاميين «بالسرورية» نسبة للشيخ السوري والإخواني السابق محمد سرور بن نايف زين العابدين، التي مزج فيها بين حركية الإخوان وسلفية محمد ابن عبد الوهاب وثورية سيد قطب[12].

إن المفارقة هنا، في ضوء هذا الجو الملبد بأفكار السلفية التي طغت على كل الأصوات الأخرى لإسلاميي الخليج أي إخوان الخليج «مهاجريهم أو أنصارهم»[13]؛ هي اصطباغ الفكر الإخواني بصبغة السلفية المتشددة، التي حقنت ديناميكية الإخوان الحركية بحالة من الجمود الفكري والحركي، تمثلت بانتقال ديناميكية الإخوان الحركية إلى

---

(10) المملكة العربية السعودية: من هم الإسلامويون؟، مرجع سابق.

(11) حوار لكاتب هذه الدراسة مع الباحث والأكاديمي اليمني الدكتور أحمد الدغشي، موقع الإسلام اليوم وإسلام أون لاين 11 جمادى الأولى 1428 / 28 مايو 2007.

(12) نبيل البكيري، السرورية خارطة للوجود والانتشار، إسلام أون لاين، 9 آذار (مارس) 2010.

(13) استخدام هاتين المفردتين، ذواتي المدلول التاريخي في التراث الإسلامي هو استخدام استعاري والمقصود هنا بمهاجري الإخوان هم أولئك القادمون من مصر والشام طوال عقود النصف الثاني من القرن الماضي والذين توافدوا بشكل كبير ومنظم إلى الخليج والسعودية تحديداً، هرباً من بطش نظامي عبد الناصر في مصر والبعث في سوريا، جراء الصراع الدائر بين الإخوان وهذين النظامين، وقد ساهمت هذه الهجرة في نشوء وتبلور مشروع ما يسمى بـ «السلفية الحركية» بشقيها السروري واليوسفي نسبة للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق اليوسف (1938م) الشيخ المصري المقيم في الكويت، أما الأنصار هنا فهم من تم استقطابهم وتأطيرهم فكريا وتنظيميا في إطار الحركة الإخوانية من أبناء هذه المجتمعات الخليجية.

تنظيمات سلفية أخرى كالسرورية أو حتى تنظيمات السلفية الجهادية وفي مرحلتها القاعدية.

عاش الإخوان المسلمون في الخليج في حالة غيبوبة فكرية مميتة، وقد خبت جذوتهم الفكرية كثيرا في الخليج وتماهت أفكارهم مع الطابع السلفي العقائدي العام بذهنيته التحريمية، فانكفئوا على أنفسهم، وعملوا ضد قناعاتهم، ولا أدل على ذلك مما تعانيه الحالة الإخوانية في اليمن التي شهدت مع قيام الوحدة في مايو 1990 تعددية سياسية وديمقراطية، شارك فيها الإخوان بقوة بتشكيلهم حزباً سياسياً ممثلاً بالتجمع اليمني للإصلاح.

دخل الإصلاحيون الإخوان حينها البرلمان وشاركوا في السلطة، عن طريق العملية الديمقراطية والانتخابات، ومع هذا كان هناك في أوساطهم بل من قياداتهم ممن درسوا في الجامعات السعودية أو تأثروا بالمد السلفي القادم من هناك، فعملوا على تكفير الديمقراطية والتعددية والبرلمان والانتخابات ولكن كان من هؤلاء من شارك في الانتخابات الأولى عام 1993م بل وأصبح عضوا في البرلمان الذي يكفّره[14].

(14) أبرز مثال على هذا هي حالة الشيخ اليمني محمد الصادق مفلس، عضو مجلس شورى التجمع اليمني للإصلاح، والذي كان وما يزال يكفر بالديمقراطية والانتخابات بل ويحمل تصورات السلفية جملة وتفصيلا فيما يتعلق بالمنظومة الديمقراطية، في الوقت الذي ترشح فيه في انتخابات 1993 لعضوية البرلمان ونجح فيها وترشح في انتخابات 1997 ولم يفز فيها.

من هم الإسلاميون في الخليج؟

من هم الإسلاميون؟ وما هي أهدافهم التي يسعون إلى تحقيقها؟ وما هي رؤية هؤلاء الإسلاميين للديمقراطية؟ هل هي منظومة فكرية متكاملة أم هي مجرد آلية إجرائية تقتصر على العملية الانتخابية في اختيار ممثليهم فقط؟ وما هو موقع الديمقراطية في مخيال هؤلاء الإسلاميين: هل هي خيار إستراتيجي لديهم أم هي مجرد تكتيك مرحلي وخيار مر لا بد منه كسلم للوصول إلى السلطة والحكم؟ يتم بعدها التخلص منها، كما يتهمهم خصومهم السياسيون.

لا شك أن تحديد المصطلح هو المدخل الرئيسي للتعرف على مرتكز هذه الدراسة وهم الإسلاميون، هذه اللفظة الاصطلاحية التي يعود أصلها إلى أبرز متكلمي القرن الرابع الهجري أبو الحسن الأشعري(ت 324هـ) في كتابه الشهير «مقالات الإسلاميين» والذي يُعد أول مَنْ استخدم مصطلح الإسلاميين، للإشارة إلى الجماعات التي انتظمت في حركات وأحزاب وفرق داخل الإسلام، وبذلك ميزها عن بقية المسلمين[15].

يمكن القول إن الحركة الإسلامية هي تلك الجماعة من الناس التي تسعي وفق تنظيم حركي ذي برنامج سياسي ثقافي واجتماعي وفكري، وتسعى من خلال وسائل مرحلية تحددها نحو تحقيق أهداف إستراتيجية

(15) رشيد الخيون، الأشعري واضع مصطلح الإسلاميين، الشرق الأوسط، العدد 9479، 10 نوفمبر 2004.

نهائية لها، تتمثل بإقامة ما تسميه «دولة إسلامية» وفق تصوراتها ومناهجها التي صاغتها لنفسها وتؤمن بها[16].

وبهذا التعريف نكون قد ميزنا بين هذه الحركات وبقية الجماعات الإسلامية، التي لا يربط أفرادها ومنتسبيها رابط تنظيمي محدد، فضلا عن عدم امتلاكها لأي رؤية سياسية، وأغلبها تتمحور حول شخصية ما، تتخذ منها مرجعية علمية وإفتائية، لتغدو بصورة هي أكثر شبهاً بالجماعات الطُرقية الصوفية، كما هو الحال بالنسبة لما بات يُعرف اليوم بجماعة السلفية المشيخية كالجامية ووريثتها المدخلية، وكذلك المقبلية وفصائلها في اليمن، أو حتى جماعة العدل والإحسان في المغرب العربي مراكش تحديداً.

وانطلاقا من هذا نستطيع القول إن إسلاميي الخليج هم تياران إسلاميان حركيان، الأول هو جماعة الإخوان المسلمون بفروعها الخليجية، والثاني هو تيار سلفي حركي جديد لا يتجاوز عمره الحركي والتنظيمي خمسة عقود من الزمن على أقل تقدير، وهو ما بات يُعرف بتيار السلفية الحركية، أو السلفية السياسية كما يحب البعض أن يسميها.

ويتكون هذا التيار من فصيلين: الأول هو ما يُطلق عليه بالتيار السروري، وهناك من يطلق عليه بالتيار القطبي نسبة إلى المفكر الإسلامي

---

(16) لا يخفى على أحد من الباحثين والمهتمين بالظاهرة الإسلامية تلك الضبابية، والارتباك الذي تعيشه هذه الظاهرة بحركاتها وتياراتها المختلفة في رؤيتها وتصوراتها للدولة، التي تنشد حيث لا زال يسيطر على الكثير منها -حُلمها الجارف- بالعودة إلى الصورة الأولى للحالة السياسية الإسلامية المتمثلة بالخلافة.

سيد قطب (1909-1966)، والبعض الآخر يطلق على هذا التيار السلفية الإخوانية أو الإخوانية السلفية وكلها مسميات تصب في اتجاه واحد هو هذا التيار الذي بات يشكل رقما مهما في خارطة الحركة الإسلامية الحديثة وخاصة في منطقة الخليج والسعودية تحديداً.

والفصيل الآخر في هذا التيار هو فصيل يُنسب إلى الشيخ السلفي عبدالرحمن عبدالخالق اليوسف (-1938...) المصري المقيم في الكويت، وينسب إليه هذا التيار الذي يعرف في الأوساط السلفية بـ «السلفية السياسية»، أو «السلفية العلمية»، ويتبع هذا التيار جمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت، ولهذا التيار حضور سياسي كبير على الساحة الكويتية ويشارك في الحياة السياسية والديمقراطية في الكويت وله كتلة برلمانية كبيرة وهو أقرب في رؤيته السياسية إلى جماعة الإخوان المسلمون.

ويحسب على هذا الفصيل السلفي، بعكس الفصيل الأول، كل الجماعات السلفية، التي تخوض العملية السياسية في البحرين والكويت، ويمثل هذا التيار جمعية الحكمة اليمانية الخيرية في اليمن، والتي يرأسها الشيخ عبد العزيز الدبعي، ولكنها لم تشارك في العملية السياسية والانتخابات في اليمن حتى اللحظة بعكس نظيراتها الخليجية في البحرين والكويت.

ونستطيع القول: إن الإسلاميين في الخليج اليوم يعبرون عن أنفسهم من خلال واجهتين: الواجهة الأولى خيرية اجتماعية ثقافية في الدول الخليجية، التي لا تُقام فيها انتخابات برلمانية كالإمارات والسعودية

وقطر وعُمان، والثانية هي واجهة سياسية بحتة بجانب الواجهة الخيرية والثقافية كما هو الحال في الكويت والبحرين كدولتين يجرى فيهما انتخابات برلمانية، ويمثل الإخوان في البحرين جمعية المنبر الوطني الإسلامي وفي الكويت من خلال الحركة الدستورية الإسلامية[17].

أما بالنسبة لنظرائهم، من الجانب السلفي الذين يمارسون العمل السياسي، فهم «تيار الجماعات التي تسمي نفسها سلفية مثل اتجاه الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق والشيخ عبد الرزاق الشايجي وحامد العلي في الكويت»[18]. ويمارس هذا التيار نشاطه السياسي من خلال جماعة الحركة السلفية العلمية التي يديرها الدكتور عبد الرزاق الشايجي، ويمكن تسمية هذا التيار جدلا بتيار السلفية العلمية وأما في البحرين فيمثلهم سياسيا جمعية الأصالة السلفية.

وهكذا تبين لنا من هي التيارات - التي تمارس العمل السياسي في الخليج- من الإخوان والسلفيين الحركيين بشقيهم لكي يتسنى لنا هنا معرفة موقفهم من الديمقراطية، وأما غيرهم من الإسلاميين التقليدين الذين ليس لديهم أي رؤية سياسية أو فكرية فيما يتعلق بالعمل السياسي فلن نتناولهم، باستثناء رؤية وفتوى الجهات الرسمية التي مثلت في البيئة الخليجية مرجعية لا يمكن تجاوزها كاللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة وخاصة في فترة الشيخ عبد العزيز بن باز وكذا وفتاوى

(17) نبيل البكيري، إخوان الخليج والمخاض الصعب في الظهور من الخفاء إلى العلن، إسلام أون لاين، الأحد 20 أبريل، 2008.

(18) سعد راشد، تحفظات السلفيين على الديمقراطية، موقع منتديات ليبيا الحرة، 3 مايو 2005.

الشيخ ابن عثيمين كمرجعية علمية بارزة وهذه ما يمكن أن نطلق عليها بالسلفية الرسمية أو التقليدية.

السلفية الرسمية والديمقراطية

تمثل هذه المدرسة مرجعية علمية إفتائية مهمة، ظلت على مدى فترة طويلة تمثل مصدر الفتوى الوحيد على الساحة الخليجية، ومصدراً معتبراً لدى ما يسمى تيارات الإسلام السياسي في هذه المنطقة، ومن خلال تتبع بعض فتاوى هذه المرجعية فيما يتعلق بالديمقراطية سندرك جيداً الفصل في الحكم بين الديمقراطية كمنظومة فكرية فلسفية متكاملة لا يجوز العمل تحتها فضلا عن الاعتقاد بنجاعتها في حلحلة مشاكل المجتمع السياسية والاقتصادية وبينها -أي الديمقراطية- كآلية إجرائية تتمثل بالترشيح والانتخاب.

ففي موقع «الإسلام سؤال وجواب»، المشرف عليه الشيخ محمد صالح المنجد[19]، ورد سؤال لسائل يقول فيه «ما حكم الديمقراطية، وشغل منصب بارز في البرلمان، أو شغل منزلة أخرى في حكومة ديمقراطية؟ وما حكم الاقتراع وانتخاب شخص بطريقة ديمقراطية؟ الإجابة كانت على شقين نوردها نصا:

---

(19) يُعد الشيخ محمد صالح المنجد واحداً من أبرز شيوخ السلفية في السعودية، من مواليد 1380 هجرية / 1960م في الرياض، تلقى الدراسة الدينية بالطريقة التقليدية، تتلمذ على يد المشايخ والعلماء الكبار من أمثال ابن باز والفوزان وابن عثيمين، يُعد أيضا من أنشط الدعاة السلفيين إعلاميا حيث يدير عدداً من المواقع كموقع الإسلام سؤال وجواب الذي يُقال بأنه أول موقع إسلامي على الإنترنت دشنه في عام 1996، وللشيخ المنجد أيضا برامج تلفزيونية تبث من على فضائيات "إقرأ" و"المجد" وإذاعة القرآن الكريم، حيث تُعد برامجه هذه نشاطاً أسبوعياً له.

أولاً: الديمقراطية نظام أرضي، يعني حكم الشعب للشعب، وهو بذلك مخالف للإسلام، فالحكم لله العلي الكبير، ولا يجوز أن يُعطى حق التشريع لأحدٍ من البشر كائناً من كان.

وقد جاء في «موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة» (2 ص 1066 - 1067): ولا شك في أن النظم الديمقراطية أحد صور الشرك الحديثة، في الطاعة، والانقياد، أو في التشريع، حيث تُلغى سيادة الخالق سبحانه وتعالى، وحقه في التشريع المطلق، وتجعلها من حقوق المخلوقين، والله تعالى يقول: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: 40)، ويقول تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: 57) انتهى.

ثانياً: من علم حال النظام الديمقراطي وحكمه، ثم رشح نفسه أو رشح غيره مقرّاً لهذا النظام، عاملاً به، فهو على خطر عظيم، إذ النظام الديمقراطي منافٍ للإسلام، وإقراره والعمل به من موجبات الردة والخروج عن الإسلام.

وأما من رشح نفسه أو رشح غيره في ظل هذا النظام، حتى يدخل ذلك المجلس وينكر على أهله، ويقيم الحجة عليهم، ويقلل من الشر والفساد بقدر ما يستطيع، وحتى لا يخلو الجو لأهل الفساد والإلحاد يعيثون

في الأرض فساداً، ويفسدون دنيا الناس ودينهم، فهذا محل اجتهاد، حسب المصلحة المتوقعة من ذلك[20].

الغريب في الأمر هنا أن بعض علماء هذا الاتجاه التقليدي في المدرسة السلفية من يرى أن الدخول في هذه الانتخابات واجبة. ففي السياق نفسه سُئل الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله عن حكم الانتخابات، فأجاب: «أنا أرى أن الانتخابات واجبة، يجب أن نعين من نرى أن فيه خيراً، لأنه إذا تقاعس أهل الخير، مَنْ يحل محلهم؟ سيحل محلهم أهل الشر، أو الناس السلبيون الذين ما عندهم خير ولا شر، أتباع كل ناعق، فلابد أن نختار من نراه صالحاً»[21].

ومن خلال هذه الفتوى نلاحظ، وندرك جيداً، أن مدخل التعامل مع الديمقراطية من قبل المنظومة السلفية ككل هو مدخل برجماتي بامتياز؛ ينطلق في تعامله من الديمقراطية كآلية إجرائية فقط بينما ينطلق في شقه الثاني مكفرا ومشنعا عليها وهذا الأسلوب التمييزي بين الديمقراطية كمنظومة فكرية والديمقراطية كآلية إجرائية بحسب هذه التيارات يأتي في سياق ما يُعرف في الفقه الإسلامي بالمصالح المرسلة أو باب جلب المصالح ودرء المفاسد.

على اعتبار أن «الديمقراطية لا تعني بحال: الانتخابات النيابية، وهكذا الانتخابات النيابية: لا تعني -أيضا- الديمقراطية بمفهومها الغربي؛

---

(20) موقع الإسلام سؤال وجواب، حكم الديمقراطية والانتخابات والعمل في أنظمتها، الثلاثاء 21 ربيع الثاني 1431/ 6 أبريل 2010.

(21) موقع الإسلام سؤال وجواب، حكم الديمقراطية والانتخابات والعمل في أنظمتها، مصدر السابق.

إن الانتخابات النيابية هي مظهر واحد من مظاهر الحياة الديمقراطية؛ وأما الديمقراطية الغربية التي نتكلم عنها، ونتكلم عن مصادماتها لشرع الله، فهي تصور علماني لا ديني، شامل للحياة السياسية، وهذا أبرز وجوهه الذي يعرفه أكثر الناس من خلاله، والحياة العقدية: حيث يقوم على العلمانية والحرية المطلقة في قضايا الإيمان والكفر، والحياة الاقتصادية التي تتبنى الرأسمالية الغربية، والحياة الاجتماعية، والثقافية، وبدون هذا التصور الشامل: لا تكون ديموقرطية»[22].

لا شك أن مثل تلك الفتوى، المنطلقة عن مثل هذه الرؤية، شكلت مرجعية واضحة في النظر إلى الديمقراطية لدى تيارات الإسلام السياسي في الخليج وفي مقدمتهم الفصائل السلفية ذات المرجعية السلفية كالسرورية والتيار العلمي في الكويت، وهو ما نلاحظه في أدبيات هذه التيارات التي باتت تميز بين الديمقراطية كمنظومة فكرية متكاملة ترفضها جملة وتفصيلا وبينها كآلية إجرائية «انتخابية» لا تمانع هذه التيارات من التعامل معها، وهو ما سنتناوله ممثلاً بالتيار السلفي الأول في خوض العمل السياسي وهو تيار السلفية العلمية.

السلفية العلمية والديمقراطية

يُعتبر هذا التيار السلفي من أوضح التيارات السلفية في نظرته السياسية لا الفكرية تجاه الديمقراطية؛ رغم ما «هو سائد ومشهور، يرى معظم السلفيين أن الديمقراطية مرفوضة مبدئياً كمشروع فكري لأنها لا

(22) موقع الإسلام سؤال وجواب، "يعترض على ترجيحنا جواز التصويت في الانتخابات مع قولنا بمضادة الديمقراطية للإسلام"، فتوى رقم 125853، إشراف الشيخ محمد صالح المنجد.

تمثل إلا إحدى تجليات العلمانية على مستوى الدولة وذلك من خلال كون المنهج الديمقراطي حاكما على الأديان وليس العكس»[23]. ويتفاوت وضوح هذه الفكرة لدى التيارات السلفية، ففي حين يذكر بعض السلفيين ذلك على شكل تنظير واضح ودقيق فإن الكثير منهم يعبرون عنه بشكل كلي دون أن ينظّروا له مباشرة وبعضهم لا يذكره بتاتاً[24].

ومن ثم يأتي الحديث عن موقف السلفيين الحركيين من الديمقراطية، من قبيل تحصيل الحاصل، باعتبار الرأي السائد حول الديمقراطية من قبل السلفية المعاصرة، التي لا تكتفي بمجرد التوضيح عن رأيها في هذه القضية، بل يذهب بعيداً في القول إن الديمقراطية، «بضاعة مستوردة من ديار الكفر، وعملة غربية لا تصلح لحياة المسلمين، وأن أهم ما تحتوي عليه من عناصر، وأفضل ما تتميز به من صفات، يشتمل عليه الإسلام أصلا، وأنها ما هي إلاّ وسيلة لحرب الإسلام والمسلمين[25].

بمثل هذا التسطيح سيكون الحديث عن استثناء سلفي في قضية «الموقف من الديمقراطية» هو حديث عن واقعية سياسية؛ وحديث عن ما يمكن أن نطلق عليه «حداثة إسلاموية» بحلة سلفية كمفارقه غير متوقعة في هذا المربع التراثي الماضوي، لا يضاهيها إلا مفارقة شيوعية روسيا بالنسبة لبلاشفة موسكو[26].

---

(23) د. سعد راشد، منتديات ليبيا الحرة، تحفظات السلفيين على الديمقراطية، 2005/5/3م، متاح على الرابط التالي: http://www.libya-alhora.com/forum/showthread.php?t=437

(24) د. سعد راشد، المصدر سابق.

(25) محمود حسن جناحي، الإسلاميون وموقفهم من الديمقراطية، 15 مارس 2008، موقع الكاتب الشخصي: maqalati.com

(26) المفارقة هنا هو أن كارل ماركس كان يتنبأ أن ظهور الشيوعية في المجتمعات الغربية ذات النهضة الصناعية الرأسمالية التي طحنت فيها طبقة العمال في عجلات الأنانية الرأسمالية الصناعية، وأن الشيوعية سيكون من الصعب ظهورها في المجتمعات الزراعية البدائية كروسيا والصين، بينما الذي حدث هو العكس تماما.

إن الحديث عن ديمقراطية، بتأصيل سلفي، لا جدال يمثل مفارقة للكثيرين، كون ما عُرف عن صلابة جدار هذه المنظومة الفكرية المتشددة، فضلا عن الخصوصية السياسية الأسرية الوراثية لجغرافيا تمدد هذه «المنظومة الفكرية» التي لا يتراجع البعض عن وصفها «بتيار ذيل بغلة السلطان»[27].

لكن الحديث عن مفارقة هنا ربما قد يخفف منها القول: أن رجال هذا التحول داخل المنظومة السلفية، قد أتوا من بيئات جغرافية وفكرية مغايره عاشت تحولات فكرية وثقافية وسياسية كبرى وتميزت بالديناميكية الدينية والسياسية، بحكم مركزيتهما التاريخية والسياسية والحضارية في العالم العربي، أي مصر والشام، بلدي عبد الرحمن عبد الخالق ومحمد

(27) ينسب هذا الوصف للإسلامي الكويتي إسماعيل الشطي في مقال نشره قبل ثلاثين عاماً وقد أطلقه على شيخ الأزهر وقال فيه: «... حتى أن بعض الفقهاء قالوا: إذا كان السلطان يركب بغلة وذيل بغلة السلطان مقطوع فلا يجوز التهكّم على ذيل بغلة السلطان فكيف بالتهكّم على السلطان نفسه...» وكانت هذه الحادثة فرصة لتحديد ملامح مدرسة سلوكية جديدة في التاريخ المعاصر اسمها مدرسة ذيل بغلة السلطان وقد يكون أتباع هذه المدرسة من قطاعات دينية مختلفة في البلاد وقد يكون هؤلاء الأتباع من بلاد مختلفة ولكنهم يتفقون على أنهم في خدمة السلطان يلمعون ذيل بغلته بالنصوص الفقهية القديمة». مجلة «المجلة»، العدد 476، وقد أثار هذا الوصف للسلفيين مؤخراً جدلا محتدماً في اليمن بين الشيخ أبي الحسن المأربي وتيار جمعية الحكمة من جهة وكل من نخبة من الإسلاميين الحداثيين كالكاتب زايد جابر والباحث مجيب الحميدي وكاتب هذه الدراسة والصحفي ثابت الأحمدي.

سرور بن نايف زين العابدين[28] اللذين قاما بهذه الاختراقات الفكرية في جدار السلفية المتصلب، هذا فضلا عن خلفيتهما الفكرية وخاصة الشيخ سرور ذا الخلفية الإخوانية.

فالشيخ عبد الرحمن عبد الخالق[29] يُعد أحد أبرز رجالات عصرنة ودمج السلفية في القرن العشرين، ولا شك أنه يمتلك من الشجاعة الفكرية ما دفعه نحو هذا الـ «تابو»، الذي كان يدمغ المقترب منه بالكفر والضلال. لذا ينطلق الرجل بكل ثقة ووضوح، متقدماً على زميله، في مهمة

---

(28) محمد سرور بن نايف زين العابدين، من مواليد 1938 في منطقة حوران السورية. انتمى مبكراً لجماعة الإخوان المسلمين السورية وهو في ريعان شبابه، وأثناء الانشقاق الذي حصل لتنظيم الإخوان السوري انحاز لتيار مروان حديد. انتقل سرور إلى السعودية في منتصف ستينات القرن الماضي واستقر به المقام في منطقة بريدة التي عمل فيها مدرساً للرياضيات في معهدها الثانوي، عمل خلال بقائه هناك على بلورة فكرة تيار إسلامي جديد يمزج حركية الإخوان مع تقليدية الوهابية وهو الذي أصبح يُطلق عليه اليوم اسم السرورية نسبة إليه. انتقل منتصف السبعينات إلى الكويت، وظل هناك فترة من الزمن ألّف خلالها كتاب "وجاء دور المجوس" تحت اسم منتحل. ترك الكويت مع بداية الثمانينات ليستقر به المقام في لندن، مؤسساً مركز السنّة للدراسات والبحوث في برمنجهام حيث أصدر مجلة "السنّة"، وساهم أيضا في تأسيس المنتدى الإسلامي الذي تصدر عنه مجلة البيان اللندنية التي تتبع تنظيمه السروري. مع اشتداد التعقيدات الأمنية على المسلمين في الغرب بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 غادر الشيخ سرور لندن 2003 ليستقر به المقام في العاصمة الأردنية عمان حيث يُقيم حتى اليوم. يمتاز الرجل بميول سياسية طاغية في كتاباته وكتبه ككتاب "وجاء دور المجوس"، "حقيقة انتصار حزب الله"، "العلماء وأمانة الكلمة"، "حركة أمل والمخيمات الفلسطينية" (الجزء الثاني لـ وجاء دور المجوس)، "أحوال أهل السنّة في إيران" (الجزء الثالث لـ وجاء دور المجوس)، "اغتيال الحريري وتداعياته على أهل السنة في لبنان".

(29) الشيخ عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف، ولد بمحافظة المنوفيه بمصر عام 1939 وحصل على العالية من كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، حيث تتلمذ خلال تلك الفترة على يد الشيخ والمحدث الأبرز محمد ناصر الدين الألباني. انتقل إلى الكويت حيث عمل مدرسا بمدارس الكويت من 1965 إلى 1990.. وعمل في مجال البحث العلمي بجمعية إحياء التراث الإسلامي بالكويت، وعمل خلال هذه الفترة على بلورة فكر سياسي سلفي يراعي متغيرات الواقع السياسي المحلي والإقليمي والعالمي وهو الفكر الذي عبر عنه بتيار سلفي جديد أصبح يطلق عليه بالتيار السلفي العلمي أو السياسي، لقوله بوجود العمل السياسي والجماعي، مبكراً. ويمتاز الشيخ بغزارة إنتاجه العلمي الذي تمثل بعدد من الرسائل والكتب الصغيرة والكبيرة حول عدد من القضايا السياسية التي يُعد من أوائل السلفيين تناولاً لها من قبل "أضواء على أوضاعنا السياسية"، "الطريق إلى ترشيد حركة البعث الإسلامي"، "العقبات التي تعترض بناء الأمة الإسلامية"، "فصول من السياسة الشرعية في الدعوة إلى الله" و"الأصول العلمية للدعوة السلفية وغيرها من الكتب والرسائل الكثيرة التي يمكن الاطلاع عليها من خلال موقع الشيخ على الإنترنت المتاح على الرابط التالي: www.salafi.net .

تحديث السلفية، أي الشيخ سرور، الذي يتحفظ كثيراً مراوغاً ومناوراً منطلقاً من رؤيته السياسية المتذبذبة. يتجلى هذا الارتباك في موقف التيار السروري من العمل البرلماني من خلال المشاركة في الانتخابات فمن وجهة نظر هذا التيار في تقديره لهذه المسألة حيث يقبل هذا التيار من حيث المبدأ بجواز العمل في البرلمانات تحت مبرر جلب المصالح ودرء المفاسد. ويختلف رموز هذا التيار في نتيجة تقدير هذه المصالح حيث يصرح بعضهم بالتحفظ على المشاركة دون أن يثرب على من يخالفه في تقدير القضية. ومن أشد رموز هذا التيار في التحفظ على هذه المشاركة لأسباب سياسية لا شرعية الشيخ محمد سرور نفسه، حيث يرى أن الأنظمة الحاكمة في العالم العربي تتحكم في العملية الديمقراطية تحكما كاملا وتعطي لنفسها شرعية من خلال قبول الإسلاميين بالمشاركة فيها، كما يعتبر الشيخ دخول الإسلاميين في العملية إقرارا بالنتائج المزورة التي تصيغها الدولة في نتائج التصويت والتلاعب بكامل العملية وهذا يصبح كأنه إقرار بضعف شعبية التيار الإسلامي، ويرى الشيخ سرور أيضاً أن هذه المفاسد لا توازيها المصالح المزعومة المستقاة من دخول عدد محدود من الأشخاص في البرلمان[30] على عكس الشيخ عبد الخالق الذي يؤصل وينظر ليس للإيمان بالديمقراطية حسب بل للتعامل معها كواقع - لا مفر منه- كنظام يسمح للمؤمنين أن يمارسوا معتقداتهم في ظله، ويسمح لقيم الخير والحرية والعدالة والحقوق أن تنمو، وتذوي شهوة الاستبداد والتسلط.

قال الشيخ عبد الخالق: «إن النظام الذي يسمح للمخالف أن يعلن، ويسمح للمسلمين بأن يؤلفوا حزباً لدعوتهم أو جمعية لتحقيق بعض

(30) سعد راشد، تحفظات السلفيين على الديمقراطية، منتديات ليبيا الحرة، مصدر سابق.

أهداف دينهم كنشر العلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنشاء الجامعات والمدارس والمعاهد، والعناية باليتامى والمساكين..الخ، أقول: النظام الذي يسمح بذلك يجب التمسك به والحرص عليه، لأن البديل هو الحكم الاستبدادي العسكري كان أو غيره وهذا يضطر المسلمين إلى الدعوة سراً، وفي هذا من العسر والمشقة ما فيه[31].

ويضيف عبد الخالق: «وإذا كان النظام الديمقراطي الحر يسمح لأعداء الدين ومخالفي الإسلام بإظهار مخالفاتهم ومعتقداتهم وآرائهم، وتغيير المجتمع بوسائلهم، فإن الحق دائما أقوى، والمسلمون في بلادهم بوجه عام يستندون إلى قاعدة عريضة من البشر، وعقيدة قائمة في النفوس، ولا شك أنهم إذا استطاعوا أن يستخدموا إمكاناتهم بشكل طيب فإنهم سيصلون إلى أهدافهم في صبغ الحياة بصبغة الإسلام في وقت قليل جداً»[32].

من خلال هذين النصين نستطيع الاقتراب أكثر في فهم المنطلق الفكري للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، في رؤيته للديمقراطية والتي يرى فيها أنها أقرب إلى آلية إجرائية سياسية بحته، وليست منظومة فكرية ثقافية اجتماعية متكاملة، ومن ثم يناور الشيخ في المساحات التي ينطلق منها عن منزع فقهي تأصيلي، منطلقاً مما يسميه الفقهاء والأصوليون بالمصالح المرسلة، حيث لا نص فيها تحليلاً أو تحريماً، وبذا يرى أن ما

(31) عبد الرحمن عبد الخالق، المسلمون والعمل السياسي، ص 16، الطبعة الأول 1985م: www.salafi.net.
(32) عبد الرحمن عبد الخالق، المصدر السابق.

توفره الديمقراطية من جو حر للعمل الإسلامي هو الذي ينبغي بل يجب الحفاظ عليه.

صحيح أن هناك نظرة تجزيئية لمسألة الديمقراطية، من قبل هذا المرجع السلفي، تجعل رؤيته تنطلق من زاوية برجماتية مصلحية بحتة، لا تلتزم بل لا تؤمن بالديمقراطية كإطار فكري عام بقدر التعامل معها كواقع مفروض بل ومجبر على التعايش معه وفق إرادة الناظم السياسي لهذا الواقع بحيث «إن جماعات من الإسلاميين ارتأت المشاركة في عملية الإصلاح السياسي للوصول إلى المجالس النيابية عن طريق صناديق الاقتراع بسبب انتهاج القيادة السياسية فيها سبيل النزاهة والجدية لتنفيذ الإصلاح السياسي»[33].

وبالتالي تنطلق هذه الجماعات في مشاركاتها السياسية - بحسب أحد أبرز رموزها السياسية في البحرين عادل المعاودة - من خلال مفهومها للديمقراطية -رغم الاختلاف حول هذا المفهوم- من أنها إقرار الأغلبية لما تراه من اجتهادات سياسية فيما لا يخالف نصاً شرعياً تراه مجمعاً عليه بالحل أو الحرمة[34].

ومن هنا نستطيع إدراك هذه الازدواجية والانتقائية السلفية في المجال الديمقراطي ليس باعتبارها مطلبا وخيارا شعبياً عاما بقدر ما

---

(33) د. عادل عبد الرحمن المعاودة، نائب رئيس مجلس النواب البحريني، «نموذج التجربة البحرينية، الجماعات الإسلامية والإصلاح السياسي»، مجلة المنار الجديد، العدد 25، شتاء 2004.

(34) المصدر نفسه.

هي منحة أو بالأحرى مكرمة ملكية أو أميرية، حيث ترى هذه الجماعات الإسلامية أن التعاون مع «ولي الأمر» في الإصلاح السياسي فيما لا يمس ثوابت الإسلام مع نشدان التغيير بالإصلاح السلمي[35] هدف لها تسعى من أجله.

إننا هنا أمام ديمقراطية مغايرة للديمقراطية المتعارف عليها، أمام ديمقراطية خاصة، وخصوصية جدا، تناسب مجتمعات سلطة ولي الأمر، أي إننا ديمقراطيون بقرار ملكي أو أميري أو حتى جمهوري، ومثل هذه الديمقراطية السلفية التي جعلت أحد أبرز أبنائها حاكم المطيري يفتح عليها نيرات تساؤلاته في مقدمة كتابه «الحرية أوالطوفان» في حالة أشبه بالمحاكمة منها إلى التساؤل والاستفسار، لا يُعول عليها جماهيرياً في السعي نحو الإصلاح السياسي في المجتمعات ليس الخليجية فحسب بل العربية قاطبة لما تمتاز به هذه الجماعات من سلوك متأصل في ترسيخ قيم الاستبداد وتأصيله تحت ذريعة مفهوم الفتنة والطاعة لولي الأمر.

ففي كتابه تساءل المطيري محاكماً، كيف بدأ الإسلام دينا يدعو إلى تحرير الإنسان من العبودية والخضوع لغير الله إلى دين يوجب على أتباعه الخضوع للرؤساء والعلماء مهما انحرفوا وبدلوا بدعوى طاعة ولي الأمر؟[36].

---

(35) المصدر نفسه.

(36) د. حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان.. دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية، ص 9.

وهذا لا شك أنه اعتراض جريء ينبع من داخل المنظومة السلفية المستنيرة كدليل على ضبابية رؤيتها للمسألة الديمقراطية كمنظومة متكاملة، تنتقي منها ما يتناسب مع رؤيتها السياسية والفكرية وترفض ما يتعارض معها، وهو موقف سيظل بمثابة ثغرة للمتشكيين بجدية التوجه الديمقراطي لهذه الجماعات.

التيار السروري والديمقراطية

لا يختلف التيار السروري، عن نظيره تيار السلفية العلمية في رؤيته للديمقراطية كثيراً إلا من خلال أن هذا التيار لم يقرر بعد خوض تجربة العمل السياسي رغم تبنيه للعمل الحركي والتنظيمي داخل المربع السلفي العام بجانب ما يُعرف بالسلفية السياسية، فنظرا للمنحى السري الذي تسير عليه هذه الجماعة في عملها التنظيمي والحركي مما أدى إلى ضبابية في معرفة توجهاتها السياسية كموقفهم من الديمقراطية، خاصة وأن هذا التيار إلى هذه اللحظة لم يدخل كتيار السلفية السياسية في لعبة العملية الديمقراطية، عدا عن غياب تام لرؤية مكتوبة توضح موقفهم هذا الغائم والملتبس من الديمقراطية.

وعلى كل يبقى موقفهم من الديمقراطية، موقفاً متناقضاً، فالخطاب النظري لديهم يحرّم الديمقراطية ويعتقد أنها كفر ومنازعة للخالق، ولكنهم مؤخراً بدأوا في التفريق بين فلسفة الديمقراطية وآليتها، مثلما عبّر أحدهم في مقالة نشرت بعد انتهاء الانتخابات البلدية، في موقع «المسلم» الذي يشرف عليه ناصر العمر، وكذلك كتب سفر الحوالي وناصر

العمر وغيرهما يؤيدون المشاركة في الانتخابات البلدية، مع تحذيرهم من أن هذه الآلية يجب أن يسيطر عليها الإسلاميون، وأن الأمر يجب أن يسند لأهله كما هو تعبير ناصر العمر، وأن يكون لهم حق الاحتساب على مؤسسات المجتمع المدني والأعضاء الذين ينتخبهم الناس، كما صرح بذلك إبراهيم الناصر في ذات الموقع[37].

صحيح أن الجماعة اقتحمت مجال العمل الحركي والتنظيمي، لكن هذا لا يعني أنها قد وصلت إلى مرحلة القبول بالعمل السياسي التعددي في إطار المنظومة الديمقراطية، وبالتالي لم تقرر النزول بعد إلى ساحة العمل السياسي كما هو حال امتداد هذا التيار في اليمن ممثلاً بجمعية الإحسان الخيرية، حيث يتوفر لأصحابها حق الممارسة السياسية دستورياً، بعكس بقية البلدان التي يتواجد فيها هذا التيار كالسعودية وقطر والإمارات حيث لا يسمح فيها بالممارسة السياسية كالانتخابات.

أما في الحالة اليمنية المسموح فيها، بالعمل الديمقراطي دستورياً، فلم يفكر هذا التيار حتى مجرد التفكير بالعمل السياسي والترشح والانتخاب، بعكس تيار الحكمة السلفي المقرب من السلفية

---

(37) عبد الله العتيبي، "السرورية"، مرجع سابق. ونجد أن الباحث انطلق في حكمه هذا من خلال ما نُشر على موقع "المسلم" الذي يشرف عليه الشيخ ناصر العُمر الذي يُصنفُ هو الآخر على التيار السروري مع الشيخ سفر الحوالي على عكس الشيخ سلمان العودة الذي يُقال إنه تتلمذ على يد الشيخ سرور في معهد بريدة الثانوي، إلا أنه -أي العودة- لم يسمه المكوث طويلاً تحت عباءة أي من التيارات الإسلامية على الساحة السعودية، وهو ما وسع أفقه كثيراً وخاصة بعد فترة السجن الذي مكث فيه ما يُقارب خمسة أعوام من 1994 – 1999، لتجده قد تجاوز كل التيارات الإسلامية فكرياً حتى أشدّها انفتاحاً كتيّار الإخوان خارج البيئة الخليجية، بل هُناك من يقول إن الشيخ العودة تجاوز بفكره وتجديده حتى الشيخ القرضاوي. وانفتاح العودة تجاه الديمقراطية كان مبكراً حيث دعا الإسلاميين الجزائريين للمشاركة في الانتخابات التي فاز فيها الإسلاميون حينها مما حدا بالأجهزة الأمنية والاستخباراتية الجزائرية إلى إلغائها بإيعاز غربي، مخافة وصول الإسلاميين إلى السلطة.

العلمية والذي رغم عدم مشاركته أيضا إلا أنه لا يُحرم على أفراده الترشح والانتخاب[38].

أما بخصوص المشاركة في الانتخابات البرلمانية، عند هذا التيار، فيتفاوت في تقديره لهذه المسألة لكن يقبل من حيث المبدأ بجواز العمل في البرلمانات تحت مبرر جلب المصالح ودرء المفاسد.

فهذا التيار السروري، الذي نشأ وترعرع في الخليج، فإنه حتى اللحظة لم يمارس عملا سياسيا كتيار عبد الرحمن عبد الخالق، وهذا يرجع إما إلى كون ظروف البلدان التي يوجد فيها، وخاصة السعودية المركز الرئيسي لم تسمح أوضاعها السياسية والقانونية بتبني هذه التجربة السياسية الديمقراطية، وإلا فإنهم لا شك سيشاركون في أي عملية سياسية قد تقوم في المنطقة وتجربة الانتخابات السعودية البلدية في 2005 خير شاهد على الترقب الشديد للتيار السروري لخوض هذه التجربة.

شارك التيار السروري في تلك الانتخابات بقوة، التي عُدت حينها أول انتخابات بلدية تقريبا في المملكة، وبرغم خسارته في المرحلة الأولى في

---

(38) المثال الأبرز هنا هو حالة الشيخ عبد المجيد الريمي كأحد أبرز المحسوبين على التيار السروري في اليمن والذي يكفّر الديمقراطية والأنظمة التي تقوم على أساسها وله كتابان في هذا الخصوص، وكان الريمي في بداية تسعينات القرن الماضي ضمن قائمة أبرز خمسين شخصية أعلنت تأسيس التجمع اليمني للإصلاح. إلا أنه أنسحب من مؤتمر التأسيس للحزب، ويُعد الريمي أحد أبرز تلامذة الشيخ السلفي والمحدث اليمني مقبل بن هادي الوادعي، الذين انشقوا عن شيخهم مقبل إثر تحريم الشيخ وفتواه التي أصدرها بعدم جواز إنشاء الجمعيات الخيرية حينها في التسعينات وكان أبرز المنشقين عقيل المقطري –تيار الحكمة المقرب من عبد الرحمن عبد الخالق– ومحمد بن موسى العامري صهر الشيخ مقبل، الذي انضم مع الريمي إلى تيار جمعية الإحسان المحسوبة على السروريين.

منطقة الرياض أمام الإخوان[39]، حيث يرجع بعض المراقبين هزيمتهم إلى ترددهم في خوض تلك الانتخابات وخبرة الإخوان الطويلة فيها، لكنهم نزلوا بقوة في مرحلتها الثانية، واستطاعوا أن يحققوا نجاحا ما فيها. وبالتالي يرى البعض هنا أن هذا التيار لا شك يقف موقفا مواربا وبرجماتيا سياسيا من الديمقراطية، ومحرماً لها ومرتبكاً فكريا حيث ظهر ذلك من خلال تلك الانتخابات بشكل كبير.

يمتاز التيار السروري، بخلاف الإخوان والسلفية العلمية، بالبرجماتية الشديدة في تحولاته السياسية والفكرية، التي يمكن له الانتقال في مواقفه ورؤاه من الشيء إلى نقيضه، ويمتلك خطابا هلامياً وضبابياً غائماً يدغدغ به مشاعر الجميع في الساحة الإسلامية، ليصل به الأمر إلى درجة لا ينضبط معها في تحديد موقعه، في أغلب القضايا التي يعبر عن رأيه فيها، فلا يمكن تحديد موقفه مع من أو ضد من.

ففي قضايا الجهاد تجد له خطاباً قاعدياً بامتياز، وفي قضايا الديمقراطية تجده سلفيا علميا أيضا بامتياز وفي قضايا التغيير السياسي فتجده إخوانياً، لا يختلف عنهم كثيرا، هذه البرجماتية هي التي لا يستطيع معها المتابع لقضايا هذه التيار أن يحدد توجها ما وهو ما يبقى الباب مشرعاً للتنبأ والتحليل.

لكن الغريب في أمر هذا التيار هو مواقف بعض المحسوبين عليه، أمثال الدكتور محمد الأحمري، الذي يُعد من أشرس المطالبين والداعيين

---

(39) محمد جمال عرفة، البلديات السعودية.. إسلاميون تفوقوا على إسلاميين!، بتصرف يسير، إسلام أون لاين، 2005/4/27.

إلى الديمقراطية في المملكة من خلال كتاباته من على صفحات مجلة العصر الالكترونية المحسوبة على تيار السروريين. ففي مقالة له في مجلة «العصر» يقول الأحمري: «دولة الإسلام متكاملة حرة ديمقراطية، وأعني منها «حرية المجتمع في انتخاب الأكفأ لقيادته». وكانت الفتنة هي الخروج على ديمقراطية دولة الرشد، ولم تزل هذه الفتنة قائمة حتى تعود الحكومة في المجتمع الإسلامي حكومة ديمقراطية حرة، أي عادلة[40].

ويضيف الأحمري قائلاً: «حكومة فيها رقابة الشعب على الحاكم كما على الشيخ، وتترفع عن العنصرية الوثنية، فليس فيها وثنية أوروبا التي أعطت «حق الملوك المقدس»، وليس فيها وثنية الشيخ المنحدرة من البابوية، وتترفع عن التخلف، أي التقليد بشتى أشكاله والذي أوهى روح الحياة الإسلامية»[41].

ويبدو من خلال هذا التوجه الواضح، من قبل الدكتور الأحمري، بالدعوة صراحةً إلى الديمقراطية بكل معانيها، بحيث لا يُعد هذا مجرد اجتهاد في إطار السرورية، بقدر ما يُعبر عن حالة مفاصلة وخروج عن رؤية هذا التيار الملتبسة للديمقراطية، وهو ما يمكن أن يضع الدكتور الأحمري في خانة ما يُعرف سعودياً بالتيار «الليبروإسلامي»[42] أو الإسلاميون

---

(40) د. محمد الأحمري "التراجع عن نهج المدينة وعن الضروريات المدنية"، مجلة العصر الالكترونية، 15-4-2010م.

(41) د. محمد الأحمري المصدر السابق.

(42) ستيفان لاكرويس، الليبروإسلاميون.. الدعاة الجدد في السعودية، إسلام أون لاين 17-2-2005م، نقلا عن شبكة راصد الأخبارية. وستيفان لاكرويس هو أستاذ العلوم السياسية بجامعة باريس، ويُعد أول باحث يُطلق هذه التسمية على النخبة الإسلامية التي خرجت من رحم الحالة الإسلامية المختلفة في المملكة والتي يعود ظهورها إلى فترة النصف الثاني من عقد التسعينات.

الجدد –الذين يقف على رأسه كل من الدكتور عبد الله الحامد والقاضي عبد العزيز القاسم - أقرب من أن يُحسب ضمن تيار السروريين.

موقف إخوان الخليج من الديمقراطية

لا يمكن الحديث عن موقف إخوان الخليج من الديمقراطية بمعزل عن السياق العام للمدرسة الإخوانية ككل؛ بتفرعاتها التنظيمية والفكرية في عدد من الدول العربية والإسلامية، فضلا عن التجربة التاريخية لهذه الحركة التي بادر مؤسسها الأول الأستاذ حسن البنا إلى المشاركة في الانتخابات في أربعينات القرن الماضي.

ومع هذا الانفتاح المبكر للمدرسة الإخوانية، نحو العملية السياسية والممارسة الديمقراطية، إلا أن إخوان الخليج تأثروا كثيرا بالجو العام السائد في الخليج، حيث إنهم تعايشوا مع هذا الجو الراكد دون أن يحدثوا شيئاً ذا قيمة فكرية تؤصل لحداثة سياسية فكرية والأغرب أن أغلب التأصيل الفقهي للعمل السياسي والممارسة الديمقراطية في الخليج كانت تأتي من قبل السلفيين لا الأخوان، حاكم المطيري وحامد العلي أنموذجاً.

ربما هذا يرجع بشكل خاص للحساسية السياسية تجاه الإخوان، من قبل الأنظمة الخليجية التي اشترطت عليهم عدم ممارسة أي نشاط سياسي أو حركي على أراضيها؛ كما حصل في المملكة العربية السعودية، وأما في الدول الخليجية التي يسمح فيها بالممارسة السياسية كالبحرين

والكويت فقد سجل الإخوان نشاطا سياسيا وممارسة ديمقراطية جيدة لا تقل عن ممارسات نظرائهم في الدول العربية الأخرى كالأردن واليمن والجزائر.

وجاءت فتوى الشيخ يوسف القرضاوي حول مسألة بالديمقراطية في بداية التسعينات، من القرن الماضي، لتحسم هذا النقاش الدائر لدى هذه الشريحة الكبرى من الإسلاميين على الأقل، من ذوي الفكر الإخواني أو المتأثرين بفكر هذه المدرسة، فقد كانت من خلال الفتوى الشهيرة للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي[43] في بدايات التسعينات الماضية، والتي قال فيها «تقترب الشورى الإسلامية من روح الديمقراطية، وإن شئت قلت: يقترب جوهر الديمقراطية من روح الشورى الإسلامية»[44].

كرر هذا المعنى القرضاوي كثيرا في خطبه ومحاضراته بقوله «إن الديمقراطية من روح الإسلام وتعاليمه»[45]. وهو ما يُعد موقفا فقهيا حاسماً في نظر الإسلاميين الحركيين الإخوان للديمقراطية، باعتبار الشيخ القرضاوي مرجعية فقهية عليا لما بات يعرف بتيار المدرسة الإخوانية، بعد أن كثُر الجدل واشتد في وجه هذه النخبة الإسلامية التي لا تشعر بأي تناقض أو شكوك في قبولها للديمقراطية كآلية ناظمة للعمل السياسي، وضمان لها من استمرار مسلسل الحظر والمنع والاعتقال المضروب حولها.

---

(43) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ص 135، الطبعة الأولى، مركز الأهرام لترجمة والنشر.

(44) المصدر نفسه، ص 150.

(45) الشيخ يوسف القرضاوي، خطبة جمعة: هل يرفض الإسلام الديمقراطية ؟، إسلام أون لاين، 4 يونيو 2004.

لكن ما لا يمكن تجاهله في هذه القضية هو أن التوجه الخاص للتيارات الإسلامية الحركية في الخليج تبقى محكومة بإطارها الفكري العام؛ الذي تحرص كل الحرص على ألا تخرج عنه حتى لا تقع تحت طائلة الخروج عن المجمع عليه سلفيا باعتبار السلفية مرجعية يتسابق الجميع على القول إن لم يكن احتكار مرجعيتها له خليجياً. ومن ثم لا تكاد تجد خروجاً عن التصور العام لمفهوم الديمقراطية، من قبل أي طرف من أطراف العمل الإسلامي في الخليج سلفيين أو إخوان، عن ذلك التصور الذي عُبر عنه بفتوى الهيئة العامة للإفتاء والبحوث التي أصدرت تحت توقيع الشيخ عبد العزيز بن باز، والتي أجازت المشاركة في العملية الانتخابية ودخول والبرلمان -كعملية ديمقراطية- شريطة أن يكون في ذلك مصلحة راجحة من المشاركة.

وترتكز هذه الفتوى على مقاربة فكرية لدى الإسلاميين في الخليج تقول: لا جدال أن «الديمقراطية هي وافد أو منتج غربي، لكن لها جانبان، أحدهما فلسفي يجعل حق التشريع للبشر وهو مرفوض، والآخر آلي ينظم عملية اختيار الأمة لحكامها وممثليها والتعبير عن آرائها وهذه القضية ليس في الإسلام ما يرفضها، والشورى يمكن أن ينظر إليها من خلال هذه الطريقة، والذي يظهر لي أن الإسلاميين في العالم كله يقولون بالموقف الأخير الذي هو التفصيل، فالجانب الفلسفي في الديمقراطية مرفوض عند جمهور الإسلاميين»[46].

(46) عوض القرني، الحركة الفكرية أقوى من التنظيمية في السعودية، حوار ياسر باعامر، إسلام أون لاين، نوفمبر 2008م.

ويضيف «وبالمناسبة لا يوجد نموذج واحد في الديمقراطية، هناك عشرات أو مئات النماذج لكنها تتفق جميعا في أن الشعب يعبر عن إرادته من خلال التصويت والاختيار لممثليه، واختيار البرامج في إطار فلسفة هذا الشعب وهذه الأمة، وهذه القضية لا محظور عليها من الناحية الشرعية»[47].

ومن خلال هاتين الفقرتين من حوار الدكتور عوض القرني مع موقف إسلام أون لاين، وباعتباره كأبرز شخصية محسوبة على التيار الإخواني في السعودية، يمكننا أن ندرك أمرين في موضوع موقف الإخوان الخليجين من الديمقراطية.

الأول: عدم الخروج عن الإطار العام المجمع عليه من معظم المراجع السلفية الكبار، كالشيخين ابن باز وابن عثيمين، كممثلين للمرجعية الرسمية والتقليدية للسلفية - في عهدهما- والتي ترى جواز المشاركة في الانتخابات، ودخول البرلمانات متى ما تحقق من هذه المشاركة مصلحة راجحة للإسلاميين.

والثاني: وهو المهم هنا تأكيد عوض على أن الإسلاميين - يقصُد بهم الإخوان هنا تحديدا- في العالم مجمعين على قضية التفصيل في الحديث عن الديمقراطية، والتفصيل هنا بمعنى التفريق بينها كمنظومة فلسفية

---

(47) المصدر السابق.

متكاملة والديمقراطية كآلية إجرائية للانتخابات واختيار ممثلي الأمة، ولا أعتقد ذلك صحيحاً مطلقاً فهناك لا شك تباين بسيط في مواقف الإخوان من الديمقراطية يختلف من مدرسة إلى أخرى داخل التيار الإخواني.

وانطلاقا من ذلك فإن تنظيمات الإخوان الخليجية، وخصوصاً في الكويت والبحرين، لا تُمثل لها المشاركة السياسية، والقبول بالديمقراطية والتعديدية ومتطلباتها، أي مأزق أو تحدي ما لم يتعارض ذلك مع صريح الدين بالضرورة، فضلا عن أن هذا القبول لا ينطلق من رؤية فكرية حاولت «أسلمة»[48] الديمقراطية وتكييفها مع هذه المجتمعات، وهو ما يؤدي للكثير من الأزمات السياسية التي تكاد أحياناً أن تعصف بهذه التجربة من الوجود.

وقد شارك التيار الإخواني في الكويت، من خلال الحركة الدستورية الإسلامية، في كل الانتخابات البرلمانية التي أجريت في الكويت بعد الغزو العراقي حتى أخر انتخابات أجريت في الكويت فقد شارك الإخوان في انتخابات 1992 وفازوا فيها بثلاثة مقاعد وفي انتخابات 1996م شاركوا فيها وحصلوا على مقعدين وكذا مشاركتهم في انتخابات 1999 التي حصدوا فيها خمسة مقاعد وتراجعت مقاعدهم خلال انتخابات 2003 إلى مقعدين واستمر مشاركتها حتى آخر انتخابات معززة بذلك مصداقية توجهاتها الديمقراطية.

---

(48) مصطلح الأسلمة هذا من المصطلحات الفضفاضة التي سعى نخبة من المفكرين المحسوبين فكرياً على المدرسة الإخوانية كالدكتور طه جابر العلواني وعماد الدين خليل وعبدالحميد أبو سليمان ولؤي صافي وغيرهم من خلال المعهد العالمي للفكر الإسلامي في أمريكا إلى ترويجه في كل شيء من الفن وحتى الاقتصاد و أصدروا باسمها مجلة إسلامية المعرفة الشهيرة، ولكن لا يزال أمام هذه الفكرة الكثير من التعقيدات الفلسفية والاجتماعية والفكرية التي حدت من اطراد تطبيقه في كثير من المجالات الفكرية التي لا شك تقف فكرة الديمقراطية أبرز مثال عليها.

وعلى مدى كل هذه المواسم الانتخابية شارك الإخوان، من خلال الحركة الدستورية، مؤكدين بذلك مصداقيتهم في تعزيز العملية الديمقراطية، حيث «استطاع التيار الإسلامي الظهور بمظهر الطرف الأكثر دعماً للأسس الديمقراطية، حيث شهدت المدة الأخيرة عدة تحولات ذكية في هذا الاتجاه قصد بها تجاوز نقطة التفوق لدى التيار الليبرالي الخاصة بدعم الحريات، ومن هذه التحولات دعوة الحركة الدستورية إلى تشريع الأحزاب وطرحها في إبريل من عام 2001م في إطار برنامج متكامل»[49].

ومن خلال هذه النظرة التاريخية لمسيرة العمل السياسي للإخوان في الخليج، فإن إيمانهم بالعمل الديمقراطي لم يقتصر على تجذير هذه التجربة في الممارسة السياسية لتلك المجتمعات، بل ربما أدت حماسة الإيمان بالديمقراطية لديهم إلى تحولها إلى عدوى سرت إلى فصائل العمل الإسلامية الأخرى التي كانت لديها فتاوى محرمة للانتخابات والديمقراطية.

لكن الإشكالية في موضوع الإخوان والديمقراطية تكمن في أنهم انطلقوا في ممارساتهم الديمقراطية من رؤى سياسية مجردة عن أي تأصيل فكري متكامل، كما هو الحال في الحالة الإخوانية في اليمن الأكثر شبهاً بالحالة الإخوانية في الخليج وتعاني نفس إشكالياتها.

---

(49) خليل العناني، الإسلاميون والتجربة الديمقراطية في الكويت، موقع المسلم اليوم، 1424/5/8 هـ.

صحيح أن إخوان الخليج استوعبوا دروس نظرائهم، أو إخوانهم بحسب مفهومهم الحركي والفكري، حيث عانوا كثيرا في أجواء الاستبداد والقمع التي عاشوها في أوطانهم، من المحيط إلى الخليج، كتجربة إخوان سوريا وتونس ومصر، التي تشير إلى أن الديمقراطية الحقيقية هي المدخل الذي باستطاعته حل هذا الإشكال بين الإخوان والأنظمة الحاكمة، وهو ربما دفع إخوان الخليج، بشكل عام وخاص، من سمحت لهم ظروف بلدانهم الدستورية والقانونية بممارسة العمل السياسي فيها، إلى السعي والعمل على ترسيخ هذه التجربة والحفاظ عليها.

ومن خلال هذا العرض لموقف إسلاميي الخليج من الديمقراطية، نستطيع القول: إن حالة من الارتباك الفكري لا السياسي ما تزال قائمة في رؤية الإسلاميين الخليجيين، من خلال غياب أي محاولة تأصيل فكري للديمقراطية، ومحاولة تبييئتها في فكر وثقافة هذه المجتمعات، وهو ما أدى إلى بزوغ نخبة إسلامية، خرجت من رحم هذه الحالة الإسلامية عموما، حاولت أن تكسر حالة الارتباك الفكري هذه للإسلاميين، من خلال طرح رؤيتها بكل صراحة ووضوح في الديمقراطية باعتبارها تمثل مخرجاً من الأزمات التي تكبل واقع هذه المجتمعات، التي ترسف تحت وطأة الاستبداد السياسي والقمع الفكري الذي يُجابه به دعاة الإصلاح السياسي والثقافي والديني.

فكان أن برزت هذه النخبة من الإسلاميين الإصلاحيين، خلال النصف الثاني من التسعينات، والتي يمكن أن نسميها تيار «الإسلاميين

الجدد»، أو كما يحبذ البعض أن يسميهم بتيار «الليبروإسلامي» الذي رفع سقف مطالبه عالياً بالدعوة إلى الديمقراطية حقيقة كمنقذ لهذه المجتمعات من أزماتها، بعيداً عن أي ارتباك في هذه القضية كما هو حال بقية تيارات الإسلام السياسي في الخليج من إخوان وسلفيين على حدٍ سواء.

الإسلاميون الجدد والديمقراطية

لا شك أن نشوء تيار الإسلاميين الجدد، أو ما يُطلق عليه بالتيار الليبروإسلامي في السعودية، كان ردة فعل للإخفاقات التي لحقت بمسيرة الإصلاح السياسي، التي بدأت بذرتها تنمو عقب أزمة الخليج الثانية 1991، «محدثة حركة إصلاحية وَحْدوية تسعى إلى حل وسط بين الديمقراطية والإسلام يمثل تطورا مهما نحو حقبة ما بعد الإسلامية»، وهي ظاهرة ليست مقتصرة على السعودية فقط[50].

وعلى كل حال فهناك - كما رأينا- عنصر مبتكر في حركة الإصلاح الليبروإسلامي، وبالفعل فبينما ركزت التيارات الإصلاحية السابقة في السعودية، بشكل أساسي، على التغيير السياسي، فإن الصفة الرئيسية للحركة الإصلاحية الجديدة هي أنها تعتبر أن الإصلاح السياسي لا ينفصل عن الإصلاح الديني[51].

(50) ستيفان لاكرويس، التيار الليبروإسلامي في السعودية.. تساؤلات المستقبل الضبابي، 2005/2/17، إسلام أون لاين.

(51) مصدر سابق.

وبالنظر إلى خارطة تركيب هذا التيار الذي يُعد خليطاً من الإسلاميين الصحويين وغير الصحويين والليبراليين سنة وشيعه سنجد أن هذا التيار في سعيه إلى تحقيق أهدافه المتمثلة بالإصلاح الشامل سياسيا وفكريا واجتماعيا قد نحى، إن لم يكن جمد انتماءاته الطائفية والأيدلوجية، واضعاً نصب عينيه منظومة الإصلاح الشامل، الذي يعني أن دمقراطية المجتمع هي حجر الزاوية في هذا الإصلاح، شريطة أن يتزامن مع إصلاح منظومة الأفكارالسلفية كمرجعية دينية حاكمة.

وبعبارة أخرى، فإن التحول الديمقراطي، بالنسبة للإصلاحيين الليبروإسلاميين، لن يحدث بدون إعادة نظر شاملة بالمذهب السلفي، ولهذا فإن هذه النزعة الليبروإسلامية ليست فقط «ما بعد الإسلامية»، ولكن يمكن أن تكون أيضا «ما بعد الوهابية»[52].

ويُعد الخطاب من قِبل هذا التيار الجديد على الساحة السعودية في يناير 2003، وعنوانه: «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله»، وتمت صياغته من قبل عدد من المفكرين الليبروإسلاميين، من السُّنة والشيعة، بمثابة الرؤية الإصلاحية لهذا التيار، التي تناولت كل المشاكل السياسية والثقافية والاجتماعية والفكرية التي يعاني منها المجتمع السعودي.

ختاماً، الملاحظ أن مثل هذا التيار الذي وُجد في المجتمع السعودي كنتيجة طبيعية للتشدد الديني، وفشل مشروع الإصلاح السياسي، لا يكاد يوجد له امتدادات فكرية في أيٍّ من المجتمعات الخليجية الأخرى، وأنه حالة خاصة تُعبر عن حالة خصوصية يعيشها المجتمع السعودي.

---

(52) لا كرويس مصدر السابق.

الإسلاميون والإعلام في البحرين

غسان الشهابي(*)

على الرغم من الحراك الكثيف نسبياً، الذي شهدته الساحة الإعلامية في البحرين، في أعقاب المشروع الإصلاحي للملك حمد بن عيسى آل خليفة[1]؛ فإن الوضع على الجانب الإعلامي بوجهه الإسلامي لم يكن قد واكب هذا التطوّر، بالشكل الذي يمكن أن يشار إلى أنه جاء متوافقاً تماماً مع الحضور لهذا التيار بجناحيه السنّي والشيعي في البلاد، ولا مع ثقل هذين التيارين لما يمثلانه من قوة وتوغّل في الشارع العام.

(*) كاتب صحافي عمل وأسهم في تأسيس أكثر من صحيفة بحرينية.

(1) اصطلح في البحرين على تسمية الحراك الذي قاده عاهل البلاد في العام 2001، بـ "المشروع الإصلاحي"، والذي تمخض عنه طرح ميثاق للعمل الوطني صوّت عليه المواطنون وحاز موافقة عالية بنسبة 98.4%، ما أدى إلى إجراء تعديلات على دستور البلاد في العام 2002، وأعاد العمل بمجلس النواب المنتخب إلى جانب مجلس الشورى المعيّن، وكذلك انتخابات للمجالس البلدية، وأشاع حرية أفضل مما كان عليه الوضع قبلاً، مع رفع قانون الطوارئ ومحكمة أمن الدولة.

بتدارس الأوضاع العامة التي واكبت -تاريخياً- جدلية الإعلام والفكر الإسلامي في البحرين؛ يمكن تفهّم هذا النكوص (إن صح التعبير) عن المضي قدماً من قبل التيارات الإسلامية في التهيئة لمشهد إعلامي ذي توجهات إسلامية واضحة وصريحة. ومع ذلك فإن بقاء سطوة التاريخ -وإن كان له تأثير بشكل أو بآخر- على فكر الإسلاميين سيحتاج إلى دراسات أكثر توغلاً في الفكر الإسلامي، مع الأخذ بالخصوصية البحرينية التي قد لا تتوافق مع خصوصيات خليجية أخرى بالضرورة. إذ إن الظروف التي واجهتها القوى الإسلامية في البحرين على مدى القرن الماضي كانت كفيلة برسم مناحي أخرى للوصول إلى مبتغاها، وليس الإعلام -بشكله المتعارف عليه- واحداً من جملة السلالم التي حملت هذه التيارات إلى أعماق الشارع أو الرأي العام المحلي.

الإعلام الإسلامي

قبل الذهاب إلى واقع الإعلام الإسلامي في البحرين، سنعرّج سريعاً إلى المصطلح «الإعلام الإسلامي» الذي يبدو حديثاً بعض الشيء، ومواكباً للتصاعد المتتالي للتيارات الإسلامية في الوقت الذي عرفت فيه هذه الحركة بـ «الصحوة». فأخذت بتياراتها المختلفة تهيمن على الكثير من القطاعات المؤثرة في المجتمع، وتحاول أسلمتها، بأن تكسوها بمسوح مغايرة -قليلاً أو كثيراً- لما كانت عليه، أو ما تواضع عليه الناس والمختصون. تبدّى ذلك في الذهاب للبحث عن البدائل عن طريق إلحاق الإسلام بكثير مما أنتجته الإنسانية عبر القرون الماضية، فأصبح هناك

«الاقتصاد الإسلامي»، و «الفن الإسلامي»، وأيضاً «الإعلام الإسلامي».

والحافز إلى ذلك، توجُّه المشتغلين على هذه الطروحات لأن يكملوا مشروع النهوض بالفكر الإسلامي، ومنحه كل المواصفات التي يمكن من خلالها إقامة نظام شامل للحياة، وذلك بخلق البدائل لكل النظم التي تخالف التعاليم الدينية الإسلامية، أو التي لا تتوافق معها كلياً، أو لا تؤدي الرسالة والأهداف نفسها التي يؤديها الدين.

يفرّق عبد الله الوشلي[2] بين أهداف الإعلام المتعارف عليها (توفير المعلومة عن الظروف المحيطة، نقل التراث من جيل إلى جيل، الترفية عن الجماهير وتخفيف أعباء الحياة عنهم، ومساعدة النظام الاجتماعي في خلق حدود من التوافق المجتمعي)، وأهداف الإعلام الإسلامي الذي له امتدادات أخرى تتمثل في أهداف: عقائدية، وثقافية، واجتماعية، واقتصادية، وعسكرية جهادية، وأخيراً ترفيهية. ويفصّل الوشلي في الجانب الترفيهي لكي يتميز عن ترفيه الإعلام التقليدي، وذلك بالمباح من الترفيه. ويحاول – وغيره من المهتمين بهذا الجانب– وضع صفات ومعايير للإعلام الإسلامي لإضفاء مشروعية التمايز عليه، وذلك بتقريبه أكثر من الجوانب الأخلاقية، كانتفاء الكذب، وتسمية الأشياء بمسمّياتها، والأخذ بالطريقة القرآنية في التنويع والتكرار، وعرض الحقائق العلمية على النص القرآني، فما اتفق منها أُخذ، وما اختلف منها نُبذ[3].

---

(2) عبدالله الوشلي، الإعلام الإسلامي في مواجهة الإعلام المعاصر.

(3) http://www.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=137020

وبالرجوع إلى تعريف الكاتب الإسلامي إبراهيم المصري سنجد: «الإعلام الإسلامي عرّفه المسلمون منذ بداية الرسالة الإسلامية، ولكنه كان يطلق عليه «دعوة» أحياناً و «تبليغ» أحياناً أخرى. وخطيب الجمعة والعيدين يمارس أداءً إعلامياً راقياً من خلال الاتصال بالأمة عبر المسجد أو عبر الوسائل الإعلامية المتاحة عند تطور الزمن. وكان هناك إعلاميون في تاريخنا الإسلامي مشهورون، كانوا خطباء جمعة، وأبرز مثال على آخرهم كان الشيخ عبد الحميد كشك، الذي تُوفّي منذ سنوات، ولا زالت أشرطة الكاسيت التي تحمل خطبه تطوف العالم الإسلامي. أما عن معنى الإعلام فهو التبليغ، ونقل المعلومة، سواء كانت سياسية أو غير ذلك. ونحن مكلفون بأن نمارس إعلاماً صادقاً ومتطوراً، حتى نكون مواكبين لعصرنا، عبر أية وسيلة إعلامية يصل إليها الإنسان في مساره الطويل»[4].

ولو أخذنا بالكثير من الباحثين الإسلاميين من مثل محمد عمارة، وأحمد كمال أبو المجد، ومحمود حمدي زقزوق، وعمر عبيد حسنة، وغيرهم ممن تناول الإعلام الإسلامي، فسنرى أطروحاتهم تقترب كثيراً من أهمية قيام الإعلام الإسلامي بالدور المعاكس الذي يعمل على توقيف الغزو الفكري والنفسي والثقافي الغربي للمجتمعات الإسلامية، كمرحلة أولى، والانتقال من بعدها إلى مرحلة التصدير، أو التبشير بالإسلام من خلال إعلام ذي شروط تختلف عن الشروط المعولمة للإعلام الحالي والقائمة على غزو العقول والنفوس وتهيئتها لتكون خلواً من المفاهيم الإسلامية.

---

(4) حوار مع إبراهيم المصري، رئيس تحرير مجلة "الأمان" اللبنانية، على إسلام أون لاين:
http://www.islamonline.net/LiveDialogue/Arabic/Browse.asp?hGuestID=d2sQRG&hCounter=15

وبحسب هذه الشروط والمفاهيم والتعريفات، فإنه من الصعب تحديد أسماء بعينها لما يمكن تسميته بالإعلام الإسلامي في البحرين لعدة أسباب سنأتي على ذكرها.

البدايات

على الرغم من تأخر بدء التنوير في منطقة الخليج العربي على اعتبار أنها منطقة «طرف» وليست «مركزاً» في الوطن العربي، الذي سبق إلى التطوّر والتنوير؛ فإن هناك نوعاً من التفاخر بين بعض الدول أيها أسبَق من الأخرى في البدء باتخاذ الخطوات الأولى، وخصوصاً في الثنائية الفريدة والتبادلية المدهشة التي تتم بين البحرين والكويت في أكثر من مجال، سواء في الصحة أو التعليم أو الصحافة.

وبصرف النظر عن تثبيت أيّ من البلدين كان أسبق في أيّ من المجالات، فإنه من الملائم القول إن هذين القُطرين الخليجيَّين – ولعدة أسباب تتعلق بالانفتاح والاحتكاك التجاري والثقافي بالخارج– كانا أكثر قدرة على استنساخ وإعادة إنتاج الممارسات الأفضل في تلك السنوات المبكرة من القرن العشرين لبعض ما كان يراه تجار وحكام ورجالات البلدين من تجارب على عدد من المستويات، لمحاكاة ما كان يجري في العراق والشام ومصر والهند من تطوّر وتقدم، مع الأخذ بالظروف المحيطة التي لم تكن مهيّأة تماماً لاختراق الأفكار الجديدة للمجتمعات التي ظلت على الوتيرة ذاتها قروناً طويلة.

أشارت ذاكرة التاريخ إلى أن أولى المجلات التي صدرت في الخليج كانت مجلة «الكويت»[5] لصاحبها الشيخ عبد العزيز الرشيد. وقد أعربت المجلة عن نفسها بأنها «مجلة دينية تاريخية أدبية أخلاقية — شهرية» كما كُتب تحت عنوانها الرئيس، واهتمت أيّما اهتمام بالمواضيع الدينية كمحاربة الإلحاد الذي بدا أنه بدأ في التسرب إلى نفوس بعض الشباب، ومحاولات التصدي للعصرنة وخصوصاً في المسائل التي تخص المرأة وبعض قضايا المجتمع والإيمانيات[6].

إلا أن البحريني عبدالله الزايد[7] قد لاحت له فكرة إنشاء صحيفة هذه المرة وليست مجلة، وأسبوعية وليست شهرية، وإخبارية في المقام الأول. وبالتالي صار للزايد السبق في المنطقة بإصدار هذا النوع من الصحف الذي كان قد تزامن مع نشوب الحرب العالمية الثانية، وواجه شح التمويل، ونقصاً حاداً في الورق. وكان الزايد — كما الشيخ عبد العزيز الرشيد— هو رئيس التحرير والمحرر الوحيد للصحيفة، أي أنّ أيّاً منهما ليست لديه مصروفات في بند الرواتب، ومع ذلك لم يجد بدّاً من إغلاقها في العام 1944. وتلا صحيفة «البحرين» عددٌ من الصحف الأسبوعية والشهرية، ولكن ما أن تصدر واحدة حتى تحيط بها المشاكل ذاتها، أي

---

(5) صدرت في العام 1928، وطبعت في المطبعة العربية في مصر التي كان يملكها العلامة خير الدين الزركلي.

(6) انظر أعداد مجلة الكويت، مارس 1928 / مارس 1930.

(7) ولد الزايد في المحرق 1894، وعمل في تجارة اللؤلؤ، وكانت حياته القصيرة ملأى بالكثير من المنجزات والريادات، إذ أسس "النادي الأدبي" مع جمع من أصحابه، وأدخل أول مطبعة إلى البحرين، وربما في المنطقة الساحلية للخليج العربي، وأسس صحيفة "البحرين" الأسبوعية في العام 1939، كما أسس مع الشيخ علي بن عيسى آل خليفة وحسين يتيم أول دار سينما في البحرين تحت مسمى "مرسح البحرين"، وتوفي في العام 1945، وهو لم يتجاوز 51 عاماً. للمزيد راجع كتاب "أعلام من البحرين".

المالية، وتتعثر لتخرج من السوق، وتأتي على إثرها صحف أخرى، شهرية وأسبوعية، ومجلات.

كانت فترة الخمسينات من أكثر فترات الصحافة تذبذباً في البحرين، حتى أن صحيفة كـ «الشعلة» صدر منها عدد واحد قبل أن تتوقف، فيما استمرت مجلة «صوت البحرين»[8] -التي ذهبت لمخاطبة القارئ العربي في بدايتها، قبل أن تركز أكثر على القارئ البحريني المحلي في السنتين التاليتين- حوالي أربع سنوات.

لقد تساوقت صحف الخمسينات مع المد العروبي الناصري، وأخذت تفصح عن تأييد واضح لهذا المدّ. بل ولعبت صحف من مثل «القافلة»، و «الوطن» و «الميزان»، وحتى «الشعلة» -في عددها اليتيم- على استنهاض همم البحرينيين، ومقارعة الاستعمار، وتعرية الأوضاع غير المرضية للمواطن، وخصوصاً ما يتعلق بعلاقة الموظفين والعمال مع شركة نفط البحرين المحدودة (بابكو)، إضافة إلى إشادة واسعة بالمدّ الناصري وثورة 23 يوليو في مصر، الأمر الذي حدا ببريطانيا (التي كانت تقوم على حماية البحرين بحسب المعاهدات) بإغلاق هذه الصحف جميعاً في العام 1956[9].

(8) صدرت المجلة في الفترة من 1950 إلى 1954، وكانت ذات توجه ثقافي في البداية، ولكنها ما لبثت أن تحولت إلى التعاطي السياسي مما عجل بإغلاقها في الوقت الذي كان فيه مستشار الحكومة البريطاني تشارلز بلغريف مسيطراً على الكثير من المفاصل المهمة في الدولة.

أتت حقبة الستينات بما فيها من صحف ونشرات بدأت واندثرت، ولكن بقي منها صحيفة «الأضواء»[10] الأسبوعية الأكثر ثباتاً، إلى جانب مجلة «صدى الأسبوع»[11]. وبدأت الصحف في هذه الفترة تعرف أن هناك ما لها وما عليها، وأنها إذا أرادت الاستفادة من تجارب الصحف والمجلات الأخرى – وخصوصاً أن غالبية المؤسسين كانت لهم أنفسهم تجارب الخمسينات مع المنع والمصادرة– عليها البدء في انتهاج خط جديد، يعرف متى ينتقد ومتى يتوقف، ومتى يساند الحكومة في مشاريعها، لكي يكسب الأموال الحكومية التي بدأت تفعل فعلها بفضل الدعم والإعلان، ومتى يصطفّ مع الناس في قضاياهم.

انتصف العقد السابع، من القرن الماضي، وحصل محمود المردي على الترخيص بإصدار أول صحيفة بحرينية يومية[12]، ناسخاً بها التجربة، تجربة الأخوين مصطفى وعلي أمين في دار «أخبار اليوم». فجعل الصحيفة اليومية «أخبار الخليج» تصدر ستة أيام في الأسبوع، وتحتجب يوم السبت مفسحة المجال لشقيقتها «الأضواء» الانفراد بالساحة ذلك اليوم. بل وأتى بالطاقم الأساسي من الصحافيين المصريين من الدار نفسها، وما زال بعضهم يعمل في الصحيفة اليومية إلى الآن.

---

(9) منصور سرحان، الصحافة في البحرين: رصد الصحافة المتوقفة والجارية 1939 – 2003.

(10) أسسها محمود المردي في العام 1965، وأغلقت في العام 1993.

(11) أسسها علي سيار في العام 1969، وتحولت ملكيتها بعد ذلك بحوالي 30 عاماً من صدورها إلى مؤسسة "الأيام".

(12) صدرت في الأول من فبراير 1976.

شهدت تلك الحقبة الكثير من التحولات السياسية في البحرين، إذ نالت البحرين استقلالها[13]، وخضعت لاستفتاء فريد على المستوى الإقليمي برعاية أممية لإثبات عروبتها[14]، وتشكل المجلس التأسيسي الذي وضع أول دستور للبلاد، وأعقبه انتخابات برلمانية في العام 1973 لتشكيل أول مجلس برلماني (المجلس الوطني) المنتخب انتخاباً مباشراً من الشعب كسلطة تشريعية.

في كل هذه الأحداث المتلاحقة، أدت الصحافة البحرينية (وقبل صدور الصحيفة اليومية الأولى) دوراً مهماً في تشكيل الوعي الوطني، وأسهمت بشكل فاعل في تحشيد الناس وراء القضايا المفصلية. ولكن ما لبثت الظروف السياسية أن طوّحت بالتجربة الديمقراطية إثر خلاف دبّ بين المجلس الوطني والسلطة التنفيذية (الحكومة) قاد إلى حل البرلمان[15]، وتعليق العمل بعدد من مواد الدستور، وفرض قانون أمن الدولة.

تأثرت الصحافة بهذا الأمر أيما تأثر، فالمتتبع لإيقاع الصحافة والقضايا التي كانت تتناولها بين نصفي العقد السابع، من القرن العشرين، سيشهد التحول الكبير الذي طرأ على حرية الصحافة، وما تنشره من

---

(13) استقلت البحرين بانتهاء معاهدة الحماية البريطانية في 15 أغسطس 1971 بعدما أعلنت بريطانيا في أواخر الستينات عزمها الانسحاب من شرق المتوسط.

(14) في الوقت الذي كانت البحرين تستعد للاستقلال، طالبت الحكومة الإيرانية بتبعية البحرين لها، وجرى استفتاء شعبي كبير برعاية الأمم المتحدة، وخرج بتصويت البحرينيين على استقلالهم وعروبة البلاد.

(15) جرى حل المجلس الوطني في أغسطس/آب 1975 بعد 18 شهراً من التجربة البرلمانية، ولم يعد العمل به مجدداً إلا في العام 2002 وبشروط مغايرة.

مواضيع، اتجهت غالبيتها للمواضيع الاجتماعية، وضاق أفق تناولها للمناطق الحساسة من المشاكل. ويمكن قراءة هذا التحول عندما يجري تتبع مقالات بعض الكتّاب في ما بين المهدين[16]، وكيف تقاصرت حرية الكلمة، والقدرة المتدفقة على التعبير عن الهموم وما يجول في الخواطر.

إلى جانب المسألة الأمنية التي سيطرت على الصحافة، كونها الممثل الوحيد الذي يمكن للمستثمرين –وعبر إجراءات بالغة التعقيد– أن يستثمروا فيها، ويعبروا عن أفكارهم؛ كانت الأموال قد بدأت تتدفق على منطقة الخليج العربي إثر ما عُرف بـ «الطفرة النفطية» التي نقلت أسعار برميل النفط من حدود دنيا قاربت خمسة دولارات، إلى أكثر من 15 ضعفاً في سعره. وانتقل عدد لا بأس به من المصارف التجارية والوحدات الخارجية والاستثمارية من قواعدها في لبنان إثر الحرب الأهلية التي بدأت في 1975، باحثة عن ملاذ آمن، فكانت البحرين خيارها الأثير، وسحبت وراءها الكثير من الشركات، ونما القطاع الخدماتي بشكل غير مسبوق، فصار للصحف –على قلتها– دخل إعلاني مهم، وصارت الأموال مصدراً من مصادر السيطرة على الصحف وتركيعها، إن لزم الأمر. فوجدت الصحف نفسها محاصرة أمنياً وإعلانياً، وكان عليها الرضوخ لتستمر.

(16) يمكن الذهاب إلى مقالات محمود المردي المجمّعة في كتاب "محمود المردي: أضواء قلم"، خالد البسام، وزارة الإعلام 2007. وكتاب "كلمات لا تنقصها الصراحة": مقالات محمود المردي وأعمدته الصحفية 1950 – 1979، مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث.

الإسلاميون والإعلام

ظلّ الإسلاميون بعيدين -إلى حد كبير- وهيّابين من الدخول في الجانب الإعلامي بشكل مباشر وصريح. ربما أبعدت البعض منهم سِيَر بعض الذين امتهنوا الصحافة والإعلام من البحرينيين وغير البحرينيين، من الذين لم يكونوا ملتزمين دينياً، وكان المجتمع - بشكل عام- يتحفظ على أفكارهم وعلى ما يتناقله البعض عن رؤاهم أو حياتهم الخاصة. ومن السهل في مجتمع ينتصب فيه الجانب الأخلاقي والديني بشكل محوري في حياته اليومية؛ أن يقوم بمراجعة أفكاره عن قطاع مهني ما -وكل من ينتمي إليه- مراجعة تجعله يصنفهم على أساس معيّن، وهذا ما جرى لمهنة مثل التمثيل والغناء وغيرهما، ليس في المجتمع البحريني وحسب، بل في عموم المجتمعات العربية تقريباً. وليس الأمر مرتبطاً بزمن محدد، بل لا يزال إلى يومنا هذا، هناك تردد كبير في قبول أصحاب بعض المهن للدخول في علاقات مصاهرة مع الأسر المحافظة.

وعلى الرغم من بداية المجلات في الخليج - كما أسلفنا- على يد الشيخ الرشيد، الذي استثمر هذا المنبر من أجل الدفاع عما يعتقده، والذبّ عن الأفكار التي يؤمن بها؛ إلا أن الأمور آلت إلى أن يستلم شبان دفة القيادة الصحافية في البحرين.

فقد كان الشباب الأكثر حماسة في إصدار المجلات والصحف، إذ لم يُخلق في البحرين جيل من الصحافيين في التجارب الصحافية القليلة

في النصف الأول من القرن العشرين، فقد كانت صحيفة «البحرين» صحيفة الرجل الواحد، فيما عرّفت مجلة «صوت البحرين» نفسها بأنها مجلة «تصدرها لجنة من شباب البحرين»، كما أن حاكم البحرين آنذاك الشيخ سلمان ابن حمد آل خليفة كتب على صدر العدد الأول من المجلة نفسها يقول «إن إصدار مثل هذه المجلة في بلادنا العزيزة أمنية طالما تمنيناها وقد حققها الله على أيدي شبابنا الناهض»[17].

في تلك الفترة، لم يكن النابهون من المتعلمين بالكثرة الغالبة والتنوع الكبير في المجتمع. فهناك القلة ممن يتجهون للتعليم الديني، وهم في الغالب أبناء الأسر الدينية تاريخياً أو المحافظة، وهم من يعدّون أنفسهم ليلتحقوا ببعض المهمات الدينية كالخطابة والقضاء والفقه، وهناك من تشغلهم الهموم الوطنية وخصوصاً ما يتعلق منها بالنهوض بالمجتمع ومحاربة الاستعمار والأفكار الرجعية.

ومع انتصار ثورة الثالث والعشرين من يوليو 1952، وصعود نجم الأفكار القومية، وما تبعها من صدامات مع حركة الإخوان المسلمين إثر حادثة المنشية، التي دار عليها جدل كبير لإطلاق النار على الرئيس جمال عبد الناصر وهو يخطب؛ انشق نفق عميق بين القوميين -ومن خرج من تحت عباءاتهم من اليساريين- من جهة، والإخوان المسلمين ومن تعاطف معهم من الإسلاميين وغير المرتاحين من تجربة عبد الناصر من جهة ثانية. وكانت الغالبية العاملة في الصحف القليلة -التي كانت ما إن تصدر حتى

(17) صوت البحرين، المجلد الأول، العدد الأول، مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث.

تقفل أو تُقفل- في خمسينات القرن الماضي، هم من القوميين الذين آمنوا بالفكر الناصري. فـ "لجنة شباب البحرين" التي كانت تصدر مجلة "صوت البحرين" تألفت من عدد من قياديي "هيئة الاتحاد الوطني" التي كان لها حضور جماهيري طاغٍ في البحرين، وكانت تستطيع أن تحرك الأحداث هنا في الفترة من 1954 إلى 1956، وهي الحركة التي كانت تستنجد بمصر الناصرية لتمدها بالقوة والعون المعنوي.

وفي هذا الصدد يقول الباحث عبد النبي العكري يصف (تشارلز) بلغريف[18] صحيفة «صوت البحرين» بأنها أوراق دعاية، ويصف الصحافة التي صدرت في عهد الهيئة من «الميزان» و «القافلة» و «الخميلة» بأنها مجلات يحررها شباب تنقصهم المسؤولية ويتصورون أنهم كلما كتبوا بصورة أكثر حدة ازدادت مبيعاتهم (...) إن صحيفة «صوت البحرين» هي المنارة التي بثت الأفكار الوطنية المعادية للطائفية، والتي أسهمت في قيام هيئة الاتحاد الوطني وبعض مسؤوليها مثل عبد الرحمن الباكر وحسن الجشي هم من قيادات الهيئة[19]. يضاف إليهم

---

(18) ولد تشارلز بلغريف في سويسرا عام 1894 وتلقى تعليمه العالي في كلية بد فورد ولنكلن بجامعة أكسفورد. التحق بالجيش البريطاني في السودان وعمل في مصر وفلسطين وكان -على مدى عامين- الأوروبي الوحيد في واحة سيوه بالصحراء الليبية. عام 1925، وبعد سنين من العمل في مكتب المستعمرات بتنجانيقا، استجاب بلغريف لإعلان نشرته حكومة البحرين في جريدة التايمز البريطانية، وبناء عليه تقدم إلى وظيفة المستشار المالي. وعلى مدى واحد وثلاثين عاما (1926 حتى 1957م) كان «المستشار» من أهم الشخصيات السياسية في البحرين وكان له أثر رئيسي في تطوير الأمور الإدارية والاقتصادية في هذه الجزيرة. غادر بلغريف البحرين في 18 أبريل 1957 وعاد إليها مرة أخيرة (في زيارة خاصة) عام 1965. وكانت وفاته في 28 فبراير 1969 في بريطانيا حيث أمضى هناك سنوات التقاعد. من كتاب «تشارلز بلغريف: السيرة والمذكرات 1926-1957»، للكاتبة مي بنت محمد آل خليفة.

(19) عبدالنبي العكري، المستشار شارلز بلغريف وهيئة الاتحاد الوطني (1)، الوسط البحرينية، العدد 2287، الأربعاء 10 ديسمبر 2008.

أيضاً عبد العزيز الشملان الذي كان خطيب الهيئة المفوّه والرجل الثاني فيها، وإبراهيم حسن كمال الذي كان عضواً في الهيئة والمدير المسؤول في مجلة «صوت البحرين»، وكذلك سكرتير المجلة محمود المردي.

في تلك الفترة (النصف الثاني من الخمسينات)، نشأت تيارات قوية أخرى في البحرين، كالبعثيين، وكانت لهذه القوى مجتمعة السيطرة الأكبر على الشارع البحريني، بينما كان الإسلاميون (الشيعة والسُّنة) في خلفية المشهد العام، بل ويُجمل كل إسلامي في خانة واحدة تسمُه بالرجعية والظلامية، بينما اختصت الحركة القومية الإخوان المسلمين بالنصيب الأكبر من الخصومة، حتى أطلق عليهم قائد «هيئة الاتحاد الوطني» عبد الرحمن الباكر في كتابه «من البحرين إلى المنفى» أوصافاً جعل الشيوعية أقل خطراً منهم على الأمة. إذ يقول «وفي نظري أن الإخوان المسلمين وحركتهم الهدامة أشد خطورة على العرب والمسلمين من (الشيوعيين)؛ لأن الشيوعية مبدأ ينفر منه العربي والمسلم لكونه يخالف دينه وتقاليده وحياته الاجتماعية التي عاش فيها، ولكن دعوة الإخوان المسلمين دعوة دينية تفرق بين العربي وأخيه العربي.. إن دعوتهم إلى حكم الدين يتسترون وراءها للوصول للحكم»[20].

وقد ساهمت بعض الأفلام المصرية البالغة الرواج في تلك الفترة –وكذلك بعض المسرحيات الخليجية تالياً– في ترسيخ صورة نمطية لرجل الدين في عدد من الأفلام التي تظهره وصولياً أحياناً، ومغفلاً ساذجاً

(20) عبدالرحمن الباكر، من البحرين إلى المنفى، ص 268.

أحياناً أخرى، وفي بعض الأحيان يقول ما لا يفعل؛ في قيام حاجز بين جموع الناس وأهل التدين، مما جعل من هؤلاء شريحة بسيطة من المجتمع تغلب عليها صفة الغرابة والدروشة.

وتروي غير واحدة من اللاتي كنّ رائدات في لبس الحجاب في البحرين قصصاً تشير إلى سخرية الناس منهن في فترة مبكرة من السبعينات، حتى اعتقد بعض الناس أن هؤلاء الفتيات مصابات بأمراض جلدية في رؤوسهن ولذلك يضعن المناديل (الحجاب) على رؤوسهن[21].

وعلى الرغم من التقاء عداء بريطانيا والإخوان المسلمين لعبد الناصر ولتياره الناصري القومي؛ إلا أن هذا الالتقاء لم يتم استثماره من قبل المستشار الإنجليزي لحكومة البحرين من أجل تقوية الإسلاميين، ومنحهم القدرة على لعب دور في مواجهة ما تؤديه القوى القومية الأخرى على الصعيد الفكري الذي يتخذ من الصحافة منبراً له. فلم يتقدم الإخوان –أو غيرهم من الإسلاميين– بأي طلب لفتح صحيفة تنقل وجهة نظرهم وأفكارهم. وربما كان عزل الشارع لهم بشكل أو بآخر، قد أدى إلى أن يكتفي الإسلاميون بمراقبة الأمور من بعيد وتجنب إحداث أي نوع من الضوضاء والجلبة تثير ضدهم الرأي العام، مع عدم وجود تأييد ومساندة حقيقية من الحكم وأهله لتيار الأخوان المسلمين، حتى وإن ترأسه – لفترات طويلة جداً– بعض من المنتمين إلى الأسرة الحاكمة (آل خليفة).

(21) انظر غسان الشهابي، معارك الحجاب وصعود نجم الحشمة، الوقت، العدد 450، 16 مايو/ أيار 2007.

هذه الحالة المتوترة والمكتنزة بعدم القدرة على الاقتراب النفسي بين فصيل كان صغيراً يوماً ما من المجتمع والسواد الأعظم منه؛ إضافة إلى التراكم السياسي بين الطرفين، جرّأ بعض الصحافيين في فترة استتباب الأمر للتيارات غير الدينية على الدخول في المناطق التي تعتبر محرّمة، والخوض فيما يتجاوز الخطوط الحمراء. فقد نشرت مجلة «صدى الأسبوع» مقالاً مثيراً للجدل تحت عنوان «هذا الحزن المدمّر إلى متى»[22] الذي أشاع سخط جموع من الشيعة، لأنه انتقد بعض مظاهر العزاء في عاشوراء، وهو ما اعتبره أتباع المذهب الجعفري مساساً بعقيدتهم ونيلاً منها.

ويستذكر الصحافي المخضرم علي سيار، الذي رافق تأسيس العديد من الصحف منذ الخمسينات، هذه المقالة التي كتبها قبل أربعين عاماً بقوله إنه انتقد فيها بعض الممارسات العنيفة في طقوس العزاء ومواكبه، ما أثار حنق بعض الشيعة الذين رأوا أنه قد مسّ اعتقاداتهم، فتجمهر أناس حول منزله. ويقول سيار: إن الأمر لم يتعدّ هذا التجمهر «وفي المقابل أعطاني قائد الشرطة مسدساً لأدافع عن نفسي وقت الضرورة. لم أعرف شكل المسدس يوماً ما ولم أعرف كيف أستخدمه، فعلقته في مكان عالٍ». وفي المقابل ألفت مواكب العزاء «شيلات» ضد سيّار تقول إنه «خان الأمانة»، في حين يقول سيار إن الأمر سرعان ما هدأ[23].

لكن قبل هذا المقال، كتب خلف أحمد خلف العصفور في زاويته في صحيفة «الأضواء» الأسبوعية في 1966 سلسلة مقالات دعمها بلقاء مع

(22) لم يتم العثور على العدد المعني عند مظانّه غير أن كثيراً ممن عاصروا تلك الفترة يتذكرون المقال وما جرّ وراءه من تطورات.

(23) مقابلة مع علي سيار 27 فبراير/شباط 2010.

واحد من أشهر المنبريين الشيعة العراقيين وهو الشيخ أحمد الوائلي، عن واجب تخليص مظاهر العزاء من الممارسات البالغة العنف كاستخدام الزنجير والسيف في ضرب الرأس (التطبير) وغيرها من ممارسات كان يذهب إليها العصفور على أنها خارج نطاق التعبير عن الحزن والاستذكار، وأنها ممارسات تسيء للمناسبة الدينية بدلاً من تعزيزها ونشرها[24].

غضبت أطراف من الشارع الشيعي من هذا التفكيك الذي قام به خلف، سيما وأنه ابن للشيخ أحمد خلف العصفور، ولم يكن مستساغاً أن يأتي النقد منه هو. يقول خلف العصفور تعقيباً على ما جرى: «كتبت في زاويتي الأسبوعية مقالاً عنوانه «طبول إفريقيا في عزاء الحسين»، وكنت أنتقد فيها خروج بعض المواكب بالطبول في حلقات العزاء، يضربها من هم معروفون بالسكر وتعاطي المخدرات، وأنه لا بد من تطوير رسالة العزاء بحيث لا يكون دموياً»[25].

التف بعض أصدقاء خلف حوله لحمايته من أي اعتداء، إذ كان بعض المتحمسين من المعزّين قد ألف «شيلة» ينتقد فيها ما ذهب إليه الصحافي الشاب: «كنت أقف أتفرج على مواكب العزاء وأصدقائي يحيطون بي. كان بعض المعزين يرمقني بعين غاضبة ويبالغ بالضرب على صدره تعبيراً عما يجيش في نفسه. سرت شائعات آنذاك أن والدي طردني

(24) نشرت هذه المقالات في سلسلة من أعداد الصحيفة منها العدد 33 الصادر في 21 أبريل 1966، والعدد 34 الصادر في 28 أبريل، والعدد 35 الصادر في 5 مايو، والعدد 36 وهو عبارة عن ردود وتعليقات القراء وخصوصاً تلك التي كانت تساند موقف الكاتب من ضرورة أن تأخذ طقوس العزاء مظاهر غير التي تمارس في الواقع.

(25) مقابلة هاتفية مع خلف أحمد خلف العصفور.

من البيت، ومنهم من قال بأنني قتلت جراء ما كتبت. ولكن كانت المسألة في ذروتها إذ أتت في شهر محرم، وما إن انقضى يوم العاشر من محرم، حتى بدأت الأمور تهدأ وتعود إلى سابق عهدها».

قد يكون لمثل هذه الحوادث أثر في التعجيل بصدور مجلة «المواقف»، التي أسسها الشيخ عبد الله المدني[26]، وكانت لسان حال الكتلة الدينية (الشيعية) في المجلس الوطني المؤلفة أساساً من الشيخ عبدالأمير الجمري، والشيخ عيسى قاسم. «الكتلة الدينية كانت لها آثار كبيرة على حياة البحرين السياسية، ولذلك أصبح جميع أعضائها من أهم الشخصيات في الحياة العامة لاحقا وتوسع نفوذها كثيراً عن طريق جمعية التوعية الإسلامية... ولذلك كانت الكتلة الدينية تمتلك مقومات كبرى للتأثير في الحياة السياسية: 6 أعضاء في برلمان 1973 ومعهم ثلاثة آخرون يساندونهم ليصبح عدد الكتلة عند التصويت تسعة أشخاص (من أصل ثلاثين عضواً منتخباً)، ثم هناك الدعم الصحافي من خلال مجلة المواقف، وأهم من ذلك ربما المؤسسة الاجتماعية الكبرى التي نظمت النشاطات في مختلف أنحاء البحرين وهي جمعية التوعية الإسلامية»[27].

وجد الداخلون في البرلمان أن ليس هناك منبراً إعلامياً محايداً أو مؤتمناً يمكنهم أن يمرروا من خلاله رسائلهم وأفكارهم، ولا من يمكنه

---

(26) ولد في عام 1939 وتلقى تعليمه في النجف، وهو أخ للشيخ سليمان المدني أحد الرموز الدينية الشيعية التي كانت قد أخذت نهجاً مغايراً للجانب المطلبي من التيار السياسي الشيعي في التسعينات من القرن الماضي. فاز بعضوية المجلس الوطني، وأصبح أمين عام المجلس، أسس مجلة "المواقف"، واغتيل في 1976/11/19 على يد مجموعة من الذين قيل إنهم شيوعيون.

(27) منصور الجمري، صحيفة "الوسط"، العدد 201، 26 مارس 2003.

أن يحمل مواقفهم في البرلمان بالعناية والأمانة التي يرتجونها من خلال صحف يسيطر عليها من هم ليسوا على وفاق معهم فكرياً. وهذا ما يمكن أن يكون القادح الأبرز لشرارة انطلاق «المواقف».

بعكس التيار الإسلامي السياسي السُّني الذي فشل أهم ممثلي الإخوان فيه (الشيخ عبدالرحمن الجودر)[28] من الدخول إلى البرلمان. بل وتلقى هزيمة نكراء إذ لم يحصل في الانتخابات إلا على 73 صوتاً فقط. وهذا ما جعل التيار السُّني يبتعد عن الدخول في مغامرة مشابهة، وبالتالي لم يكن لديه من حاجة ماسة لرافعة إعلامية تدعم مواقفه السياسية التي لم تكن بيّنة حتى ذلك الحين.

كانت «المواقف» التشكيل الأبكر والأهم في اقتحام الإسلاميين مجال الإعلام في البحرين، وكانت – إلى جانب حمل وجهات نظر الكتلة الدينية الشيعية في البرلمان– تهتم بنشر المحاضرات والمقالات التي تركز على الجانب الديني والأخلاقي، إلى جانب التحقيقات الاجتماعية وصفحات الثقافة والرياضة، ولكنها عُرفت بالخط المحافظ في الطرح على عكس شقيقاتها الاسبوعيات التي كانت أكثر ليبرالية، وأبعد ما تكون عن وجهات نظر الإسلاميين في مختلف القضايا.

بقيت «المواقف» في الإطار نفسه الذي اختطته، ولكن ضعف تمويلها وعدم حصولها على الدعم اللازم، وانفضاض القراء في البحرين

(28) يعتبر الشيخ الجودر المؤسس الحقيقي والرسمي لجماعة الإخوان المسلمين في البحرين، وكان قد التقى الأستاذ حسن البنا في مصر وتأثر بفكره ونهجه.

عن المجلات الأسبوعية، قد أثر فيها بشكل كبير، وأثر عليها بشكل أكبر ما حدث في العقدين الأخيرين من القرن الماضي إذ انقسم المسيسون الشيعة إلى تيارين: الأول سمي بالحركة المطلبية التي كانت تطالب بإصلاحات وإعادة العمل بالحياة الديمقراطية، وتسيّدها الراحل الشيخ عبدالأمير الجمري[29]، وتيار الشيخ سليمان المدني (الذي انتمت إلى أفكاره مجلة المواقف)، الذي كان مناهضاً لذلك الحراك وعمل على تهدئة الشارع السياسي الشيعي. كان التياران غير متساويَي العدد والامتداد. فكان تيار الشيخ المدني الأقل عدداً، وبالتالي لم تلقَ المجلة الرواج والثقة من قبل التيار الثاني، ما أدى إلى تباطؤ عملية إصدارها، حتى أصبحت شبه متوقفة اليوم، ولا تصدر إلا بضعة أعداد في السنة.

في السنوات القليلة التي أعقبت غياب المدني، جاءت وزارة العدل والشؤون الإسلامية (كما كانت تسمى في ذلك الوقت قبل فصلها إلى وزارتين) بفكرة إصدار مجلة معتدلة دينياً، وتقوم على المقالات الرصينة، الأقرب ما تكون إلى الدراسات منها إلى فنون الصحافة والإعلام. وهذا ما قاد إلى إصدار مجلة «الهداية»[30] التي ظلت ملاذ الكتّاب العرب في البحرين وخارجها في السواد الأعظم من مقالاتها، وذلك يمكن ملاحظته من خلال الأعداد القليلة الموجودة على الموقع الإلكتروني لوزارة الشؤون الإسلامية[31].

---

(29) من مواليد 1937، كان ظهوره القوي في برلمان 1973، وبعدها عمل قاضياً حتى 1988 حيث عُزل من القضاء، شارك في عامي 1992 و 1994 في إعداد وتوقيع العريضة النخبوية والأخرى الشعبية المطالبة بالحقوق الدستورية والبرلمانية. اعتقل في عام 1995 بتهمة التحريض على إثارة أعمال العنف وأفرج عنه في يوليو 1999. توفي في 2006/12/18.

(30) صدرت المجلة في العام 1978.

(31) http://www.moia.gov.bh

ومع أنها مجلة حكومية التمويل إلا أن مشاكلَ مختلفة صادفتها، أدت إلى تعثر صدورها بشكل منتظم، إذ من المفترض أن تناهز أعدادها المتسلسلة -بحسب صدورها الشهري- 380 عدداً، إلا أن آخر عدد صدر – كما هو في الموقع الإلكتروني للوزارة– كان في مارس 2006، ويحمل الرقم 318. فمن أصل 168 موضوعاً نشرت في الأعداد العشرة الأخيرة، هناك 143 موضوعاً لكتّاب من البلاد العربية، أو عرب مقيمين في البحرين، في مقابل 25 موضوعاً لكتاب بحرينيين تتكرر أسماؤهم نفسها –تقريباً– بما يشير إلى أن المجلة -وعلى الرغم من العقود الثلاثة من عمرها- لم تستطع استقطاب كتّاب إسلاميين بحرينيين وتنويعهم، وذلك لكونها –إلى جانب رصانتها– رسمية لا تتيح –بحكم تكوينها وتمويلها– للكثير من الاختلافات الفكرية في مجتمع متنوع كالمجتمع البحريني، في وضع سادت معظم فتراته أجواء أمنية مفرطة الشدة لمدد زمنية لا يستهان بطولها. فلم تستطع هذه التجربة أن تتغلغل وتخلق أجواءاً حوارية، بل لا يكاد الكثير من الناس يعلمون ما إذا كانت مجلة «الهداية» لا تزال تصدر أم لا.

أسباب نفرة الإسلاميين من الصحافة

من وجهة نظر خلف العصفور، فإن الصحافة كانت محاطة باليساريين، الذين كانوا هم أساس المبادءة في الدخول إليها، ولأن الشارع كان يدين فكرياً لهم مع ضعف التيار الإسلامي في ذلك الوقت؛ فلم يكن منتظراً من الإسلاميين أن يكون لهم موطئ قدم في هذه المهنة الوليدة. هذا ما يؤكده الصحافي محمد فاضل أيضاً قائلاً: «من وجهة النظر

العامة، الصحافة أداة حديثة وهي بنشأتها ومضمونها ذات طابع علماني. على الرغم من أن مفكرين إسلاميين لجأوا إليها كجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي، وغيرهم. لكنهم (الإسلاميون) عندنا في الخليج انتبهوا إلى الصحافة بشكل متأخر ولم يفكروا في الاستثمار فيها، أو الدخول إليها عدا استثناءات محدودة».

ويستثني فاضل الكاتب الصحافي حافظ الشيخ من هؤلاء الإسلاميين بشكل عام، فهو الذي درس في الجامعة الأمريكية في بيروت «في ذروة التزامه الإخواني لكنه كان وحيداً، لأن الإسلاميين لدينا (الإخوان خصوصاً) ظلوا منكفئين حتى السلف أيضاً فيما بعد». على اعتبار أن التيار السلفي في البحرين – وفي منطقة الخليج عموماً – نشأ متأخراً بعض الشيء عن تشكيل الإخوان المسلمين الذي بدأ في فترة مبكرة في البحرين تصل إلى أربعينات القرن الماضي[32]. أما بالنسبة للشيعة في البحرين فلم تكن لهم حالة حزبية إلا في السبعينات المتأخرة.

في رأي فاضل أن التيار السياسي الشيعي تنبه للأمر في أواخر الثمانينات ومطلع التسعينات «فدفعوا بالشبان للالتحاق بالصحافة. وأخذ الإسلاميون السنّة الأمر نفسه من باب رد الفعل. كان لديهم عدوّان (مجازاً): اليساريون والعلمانيون وأخيراً.. الشيعة»[33]. وهذا ما يذهب إليه الصحافي عقيل سوار بقوله إن الشيعة المسيّسين دخلوا الصحافة متأخرين أيضاً لأنهم كانوا قبلها ينفرون من الحديث في الأمور السياسية العامة، وما

(32) تشكلت جمعية الإصلاح في البحرين في العام 1941.

(33) مقابلة مع الصحافي محمد فاضل، 26 فبراير 2010.

كان دخول عدد من نواب الشيعة إلى المجلس الوطني المنتخب (1973-1975) إلا من باب «درء المفسدة» حتى لا يتركوا ساحة التشريع لغيرهم من التيارات الفكرية الأخرى كالقوميين واليساريين ليسرحوا فيها[34].

كان رد الفعل أو «درء المفاسد» ربما العنصر الذي حثّ الإسلاميين السُنّة على مواجهة ما رأوا أنهم فرّطوا فيه طوال السنوات الماضية، ورأوا فجأة أنهم في الساحة وحدهم من دون صوت ناصر، وأن الجميع لديه قناة ومنبر يعبّر من خلالهما عن أفكار جماعته (دينياً أو فكرياً) ما عداهم هم. ولم يعنِ إصدار بعض النشرات المصقولة أي شيء، إذ كانت في الغالب تحمل أخبار الجمعيات وبعض نتف أخبار العالم الإسلامي في المناطق التي يهتمون بها[35]، وهذا ما جعلهم تالياً يحاولون الحصول على ترخيص لإصدار صحيفة يومية قريبة من توجهاتهم، وتكون الناطق الرسمي بالنسبة لهم، كما هو الحال بالنسبة لبقية التيارات.

تأتي هذه الخطوة المتأخرة جداً زمنياً أخذاً بدرس الإسلاميين في الكويت، الذين استطاعوا التغلغل في الجسم الصحافي اليومي في الكويت، واتخذ كل فصيل منبراً من بعض الصحف يروّج من خلالها أفكاره ومبادئه، عندما شعروا أن النشرات الداخلية لا أحد يقرأها، إلا قلة قليلة من المنتمين إلى الجماعة نفسها، ولا يصل تأثيرها إلى الخارج، وبالتالي فهي مضيعة للوقت والجهد والمال.

---

(34) مقابلة مع الكاتب الصحافي عقيل سوار، 26 فبراير 2010.

(35) مثال على ذلك نشرة الإصلاح التي صدرت في 1988، ونشرات أخرى صدرت من الجمعيات الإسلامية السُنية الأخرى.

ويميل الصحافي محمد فاضل برأيه إلى أن السبب وراء نفرة الإسلاميين عموماً، من اللحاق بالركب الصحافي – في الوقت الذي لم يكن للإعلام وجه آخر غير الصحافة بينما كانت الإذاعة والتلفزيون يعتبران من المناطق السيادية للدول والتي لا تُمنح لأيٍّ كان– يعود إلى «طبيعة الصحافة نفسها كونها: أداة حديثة، ذات مضمون وطابع علماني.. أدرك الإسلاميون أخيرا أنها مثل أي شيء آخر يمكن استخدامه لأي غرض، من هنا دخلوا فيها باعتبارها مجرد «أداة».. لكن هذا كان متأخراً بعض الشيء».

إن طبيعة الزمن وتغيراته تؤدي إلى صعود تيار وتخلية تيار آخر مكانه للأول، وهكذا صادف صعود التيار الإسلامي وتشكل ملامحه وبروز قياداته الدينية في الأساس، متساوقاً مع الضعف والتلاشي الذي صادف التيارات القومية والليبرالية واليسارية، وهذا ما أدى إلى «توحّش» الطرفين في سبيل التمسك بالمراكز القديمة لدى التيار الآفل، والاستعجال في الحلول في مراكز القيادة لدى التيار الصاعد.

لقد بدأت التيارات الأخرى تشعر أنها مهددة فعلاً، وترى أن ما كانت متربعة عليه طيلة العقود الثلاثة الماضية، من قدرة على قيادة الجماهير والتأثير فيها، أخذت تنحسر، وأن الخطاب الديني هو الآخذ في الصعود واحتلال مكانها. فكانت بعض الكتابات قد أخذت توصّف هذا التيار وبعض رموزه وإيمانياته بشكل استلمه الطرف الإسلامي على أنه مسيء له وخارج عن لياقة الحوار، فكان الرد من خلال منابر الجمعة وبعض الحلقات قوياً أيضاً، وأصبح الطرفان يتكاشفان بقوة. ولم ير محمد

فاضل –الذي عايش تلك الفترة– الأمر يقترب من «الصراع»، ولكن الإسلاميين كانوا يقرأون الصحافة بأعين الرقَباء، وبالتالي تلتقط أعين الكثير منهم ما يمكن أن يجري تفسيره وتأويله من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «كانوا يعتبرون هذا واجباً عليهم، وبالتالي كانوا مستنفرين إلى حد كبير».

كانت واحدة من أشهر الوقائع ما حدث بين الصحافية خولة مطر والشيخ نظام يعقوبي، كانت خولة تكتب في صحيفة «أخبار الخليج»، ويأتيها الرد من منبر جامع العدلية يوم الجمعة، لتستلم الخطبة وتعمل عليها، وهكذا. يُرجع فاضل هذه المسألة إلى حداثة سن الشيخ نظام يعقوبي في تلك الفترة «شاب منفعل لا يعرف الابتسام. انظر إليه الآن يحيينا بطرفة، ويُتحفنا بنكتة». إذ ربما كانت القيادات الشابة في تلك الفترة التي بشّرت بـ «الصحوة» من الحماسة بحيث لم يكن لديها وقت لتتسامح مع الصحافة المعروف عنها توجهاتها المغايرة، وبالتالي لا مكان لحسن الظن «أعتقد أن الأمر مرهون بالزمن» يقول محمد فاضل «كانوا (الإسلاميون) وجلين، مترددين، ثم متابعين لكن بحذر وبدافع الأمر بالمعروف (لهذا كانت المفردات تستفزهم فقط)، الآن دخلوا في الصميم».

النماذج الصحافية الفعلية

من جديد تلعب مسألة الكثرة والقلة، السيطرة والنبذ لعبتها في تواجد أتباع من التيار الإسلامي (السني والشيعي هذه المرة) في الصحافة.

في العام 1989 صدرت صحيفة «الأيام»، وكان من بعض أهدافها الاعتماد في البناء على العنصر البحريني، بخلاف نسبي مع الصحيفة السابقة لها في العمر (أخبار الخليج) التي منحت للعنصر المصري الإمساك بمفاصل السيطرة في الصحيفة. فتدفق عدد كبير من الصحافيين الشبان، أو الذين ودّوا أن يصبحوا صحافيين إلى الصحيفة الوليدة، وتصادف أن الكثرة الكثيرة من العاملين في هذه المهنة كانوا من الشيعة، المسيّسين منهم وغير المسيّسين، ولكن الوضع في تلك السنة - والسنوات العشر اللاحقة- لم يكن ليسمح بأن يُظهر أيٌّ من أصحاب الآراء آراءهم المغايرة لما تراه الحكومة إلا من خلال التفافة طويلة حول الموضوع، واستخدام الكثير من التورية حتى لا يُفهم أو يُشم رائحة النقد في المقال. ولذا، تأسس جيل من الصحافيين مع «الأيام» الذين ربما حملوا في دواخلهم رغبة في النقد، ولكنها رغبة مؤجلة إلى حين.

وما أن قارب العام 2000 على الانتهاء، حتى بدأ أمير البحرين الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة يبشّر بميلاد جديد للوضع العام في البحرين، من خلال جملة من الإصلاحات السياسية التي فتحت الطريق أمام انتعاش الأجواء الديمقراطية، الأمر الذي أدى إلى طرح ميثاق للعمل الوطني ليصوغ بناءً جديداً بين الحكم والشعب، ويعدّل على دستور 1973، فاندمجت جميع الحركات في السياق العام للظهور والمشاركة، وأصبحت الأجواء مهيأة لصدور المزيد من الصحف اليومية التي ظلت هي الواجهة الأهم للإعلام في البحرين. ففي عقد التسعينات، وعلى الرغم مما يصفه الدكتور منصور سرحان بأنه «العصر الذهبي للمجلات»[36]، فقد شهد

(36) منصور سرحان، الصحافة في البحرين: رصد الصحافة المتوقفة والجارية 1939 – 2003، مصدر سابق.

العقد الأخير من القرن العشرين إصدار 22 مجلة، إلا أنها في الغالب صادرة عن جهات وشركات ومؤسسات، أو تحمل الطابع الاجتماعي والترويجي.

كان حاكم البحرين مهتماً جداً بنجاح التجربة التي أسس لها، ومن ضمن هذا الاهتمام، نزع صفة التهميش والوساوس والشكوك التي أحاطت بالفاعلين الشيعة وقياداتهم التي لها ثقل في الشارع، خصوصاً مع تاريخ امتدّ باحتقانه على مدى عشرين عاماً، أو منذ أن انتصرت الثورة الإسلامية في إيران، وما قيل عن تصدير الثورة. وبالتالي فقد كانت لقاءاته كثيفة مع جميع ألوان الطيف البحريني، ومن ضمنهم القيادات الشيعية التي كان لها دور كبير في أحداث التسعينات التي دخلت البحرين فيها نفقاً مظلماً وانسداداً في الأفق. وفي واحد من هذه اللقاءات التي جمعت الشيخ عبدالأمير الجمري وعبد الوهاب حسين[37] بالحاكم، تقدم الشيخ الجمري بطلب ترخيص لإصدار صحيفة، فوافق الحاكم على الفور.

هنا حدث لبس حتى لدى عبد الوهاب حسين الذي كان حاضر اللقاء، إذ قال في أحد لقاءاته الأسبوعية: «إن هناك بعض الأخطاء التي صاحبت طلب إنشاء الجريدة (يعني الوسط). فبعد أن كانت الجريدة للتيار فقد أخذت وضعاً تجارياً»[38]. وهذا يعني أن «التيار» السياسي

(37) ناشط سياسي تعرض للاعتقال في التسعينات نظراً لدوره التنظيمي في أحداث التسعينات في البحرين، وكان عضواً فاعلاً فيما أسمي بعد ذلك بلجنة المبادرة. أطلق سراحه في 5 فبراير 2001.

(38) علي قاسم ربيعة "لجنة العريضة الشعبية في مسار النضال الوطني في البحرين"، ص 372 – 374.

الشيعي المطلبي، وبالتحديد «لجنة المبادرة»[39]، التي كانت تأمل أن تمتلك هي –من وجهة نظر حسين– هذا الحق، رأى أن الصحيفة المرتجاة تحولت إلى مجموعة من التجار والمستثمرين، وأن العملية دخلت في إيقاع الصحف الأخرى وإن بخط ونفس مختلفين.

لم تكن «الوسط»، ولم يكن ضمن أدبياتها[40] أن تصبح ناطقاً رسمياً باسم الشيعة في البحرين، أو التيار المطلبي منهم، ولكن ما حدث هو أن ارتباط اسم رئيس التحرير د. منصور الجمري، بأبيه الشيخ عبد الأمير، ومعرفة الناس به على أنه كان واحداً من قيادات المعارضة البحرينية في بريطانيا إلى جانب كل من سعيد الشهابي ومجيد العلوي؛ كل ذلك أثّر في تقاطر الصحافيين والكتاب الشيعة للعمل في الصحيفة، ونفور كثرة من السُّنة منها للأسباب ذاتها، مما جعل الصحيفة –في معظمها– تعتمد على عناصر صحافية وكتاب من طائفة واحدة. ولكنها لم تكن صحيفة «إسلامية» التوجه إلا بالقدر الذي تتفق فيه مع بقية الصحف الأخرى. ولكن ما يجعلها مختلفة عن الأخريات التي سبقتها وأعقبتها في

(39) لجنة المبادرة أطلقت على مجموعة الأشخاص الذين كانوا في السجن في العام 1995، وتقدموا بمبادرة لتهدئة الشارع البحريني الملتهب من أجل أن تستتب الأوضاع الأمنية وخرجوا على ضوء ذلك من السجن، ولكن الأحداث ثارت من جديد فألقي القبض عليهم. وصارت هذه اللجنة بمثابة اللجنة التنفيذية العليا لإدارة الحوارات والمفاوضات مع الحكم حتى الفترات المتاخمة للتصويت على ميثاق العمل الوطني في فبراير 2001.

(40) تطرح الصحيفة نفسها –من خلال تعريفها برسالتها– على أنها تغليب المحتوى والمضمون على الشعارات والشكليات. تعزيز الهوية الوطنية الجامعة والشاملة، توجيه الحوارات والاطروحات باتجاه الوسطية والمقلانية، تغطية شاملة ومعمقة تستهدف إطلاع القراء على ما يدور حولهم، وما يعزز حقوقهم الإنسانية والدستورية، وأنها صحيفة الطرح المتوازن والمستقل، تربط القارئ بالرأي العام المحلي والعربي والعالمي، وتطرح وجهات النظر المختلفة بصدق وإخلاص لتصل إلى دوائر لقرار والنفوذ على جميع المستويات:
http://www.alwasatnews.com/about-alwasat.html

التأسيس، هو النفس السياسي النقدي العالي –نسبياً– والذي لم يكن متوفراً في بقية الصحف.

تبنت صحيفة «الوسط» منذ صدورها عدداً من الملفات التي لم تتبنها الصحيفتان قبلها، ولم تستطع الصحف التالية لـ «الوسط» الاقتراب بالقدر نفسه من هذه الملفات، كملفات العاطلين، حقوق الإنسان، ضحايا التعذيب، تغطية الفعاليات المعارضة بشكل تفصيلي، طرح الرأي المخالف للرأي الرسمي. أخذ بعض المراقبين هذه الملفات على أنها «أجندات» سياسية من المعارضة الشيعية يتم تنفيذها إعلامياً. بينما يرى آخرون أن هذه الملفات التي طرحتها الصحيفة مبكراً، وفّر لها مصداقية أكبر في الشارع البحريني العام، وأوسع هذا الطرح المجال للكثير من القضايا لئلا تبقى ضمن «التابوهات» السياسية، بصرف النظر عن مدى التزام الشفافية والمهنية في الطرح.

بعد عامين من صدور «الوسط» صدرت صحيفة «الميثاق»، وبالتحديد في الرابع من مايو 2004. وكان واضحاً التنافس بين التيارين الشيعيين في هذا المجال. فعلى الرغم من أن صحيفة «الميثاق» شركة مساهمة مقفلة، وأنها مملوكة لعدد من التجار والمستثمرين؛ إلا أن السيطرة فيها كانت لبعض ممن يُحسبون على التيار الشيعي القريب من الحكومة. وكان نشر ترخيص صحيفة «الميثاق» في بعض الصحف الصادرة في تلك الفترة، قد أتى في الصفحة المقابلة لنشر ترخيص «الوسط»، فقرأ المتابعون بأن الأمر سيكون من باب المشاغبة على الصحيفة التي تُنتظر منها المعارضة لما عُرف عن رئيس التحرير ووالده.

إلا أن «الميثاق» –ولأسباب إدارية وصحافية من جهة، وللقلة النسبية لأتباع خط مؤسسيها– بقيت تعاني من صعوبات جمة في الجوانب التحريرية والمادية إلى أن أخذت تصدر اليوم بشكل متقطع وليس يومياً. ولم يتوفر لهذه الصحيفة –التي كان من المفترض أن يترأس تحريرها الدكتور الشيخ محمد علي ابن الشيخ منصور الستري، ولكنه لم يفعل نظراً لانشغالاته وتسلمه الوزارة لفترة– لم يتوفر لها من الوقت ولا الطاقات القدرة على لعب الدور السياسي الموازي لـ «الوسط»، ولا الدور الديني المعبّر عن النهج الذي يسير عليه تيار الشيخ المدني، ففقدت هذه قدرتها على التأثير، ناهيك عن قدرتها على الاستمرارية الطبيعية للصحف اليومية.

تجربة معاكسة

العامل الأكثر تأثيراً في هذا النطاق، هو انطلاق صحيفة «الوطن» التي أراد بعض مؤسسيها أن تكون الناطق الرسمي باسم السنّة في البحرين، وإن بشكل غير مباشر. وإن لم يكن هناك ما هو مثبت كتابة في هذا السياق؛ إلا المتواتر من الأخبار، أن ضيقاً عارماً انتاب بعض أعضاء الكتل السُنية السياسية وشعوراً بعدم وجود منبر يعبّر عن آرائهم، التي تطلق في البرلمان، أو عن مواقفهم العامة تجاه الكثير من القضايا، ووجود صفحات دينية أسبوعية[41] –غالباً ما تكون باهتة– لا تعبّر بالضرورة، بشكل قوي عن الجوانب السياسية، إضافة إلى انخفاض نسبة قراءة الصحف يوم الجمعة عموماً.

(41) يطلق على هذه الصفحات المتخصصة اسم "البدعة الأهرامية" نسبة إلى صحيفة "الأهرام" المصرية التي هي –على ما يبدو– أولى الصحف التي استنّت تخصيص صفحة للشؤون الإسلامية كل جمعة من الأسبوع.

رأى الإخوان والسلفيون أنهم منعزلون ومعزولون عن الساحة الإعلامية، فإن كان من الصعب اختراق التلفزيون والإذاعة نظراً للشروط الفنية، ولعدم وجود قانون منظم للبدء في أنشطة إعلامية غير المطبوعة في البحرين، فإن الصحافة هي البوابة الموارية التي يمكنهم من خلالها أن يحملوا مشروعهم السياسي الخاص. وفي الصحافة القائمة هناك بعض المشاكل التي تحول دون توصلهم إلى مبتغاهم.

فالصحف الأربع الموجودة على الساحة مستقرة من حيث القيادات والطواقم، مما يجعل من الصعب اختراقها. في الوقت الذي تتكون فيه الغالبية العظمى من طواقمها الإدارية والصحافية وأصحاب الرأي إما من الشيعة المتدينين المسيّسين، أو الحاملين للأفكار اليسارية والليبرالية وكل التلوينات التي لا يتفقون معها، ومن هنا أتت الخشية من أن التواجد في مؤسسات قائمة سيكون مضيعة للوقت، مع صعوبة تأسيس كيان صحافي جديد يتم تشكيله من البداية، بهدف التصدي لأطروحات التيارات السياسية الواقعة في دائرة الخصومة، ومناقضة ما يطرحه التيار السياسي الشيعي في هذا الصدد سواء على الجانب الإعلامي (متمثلاً في صحيفة «الوسط») أو على الجانب السياسي (متمثلاً في كتلة «الوفاق»)، وبدرجة أقل للعلمانيين والليبراليين من القوى السياسية الأخرى وإن كانت هذه القوى أضعف حضوراً، وأهون خطراً لفقدانها زخم الشارع منذ الثمانينات. كل هذا يأتي في ظل شح في الكوادر المقبلة على هذا العمل الذي سيحتاج إلى النفس الطويل.

كان من أهداف الصحيفة استنهاض أفراد التيار الإسلامي السني[42] في مقابل الجهد النشط الذي يبديه الشيعة دينياً وسياسياً، وفي أحيان كثيرة اختلاط الشأنين (الديني والسياسي) وخصوصاً أن قيادة الرأي العام في البحرين تحوّلت - لدى الطائفتين- إلى الجانب الديني الذي دخل بقوة في الحياة السياسية حتى سيطر عليها، ولم يعد من الممكن فصل الشأنين عن بعضهما.

صدرت «الوطن» في العاشر من ديسمبر 2005، لتصبح الصحيفة اليومية العربية الخامسة التي تصدر في البحرين، والثالثة التي تصدر في ظل الإصلاح السياسي، وضمّت -لأول مرة- كوادر من المنتمين للتيارات الدينية سواء من الصحافيين أو الكتاب الذين أخذوا على عاتقهم تنفيذ رؤية الصحيفة في دحض ما يقوله خصومهم، إلى جانب الكوادر الصحافية المعروفة من الشيعة والليبراليين من الطائفتين، ولكن بوصلة رؤية الصحيفة بقيت واضحة.

وجدت «الوطن» رواجاً جيداً في أوساط محددة من السُّنّة الذين رأوا في بعض طروحاتها ما يشكل «فرض كفاية» بالنسبة للردود وتفنيد ما يطرحه الفريق الآخر. فيما كانت الصحيفة لدى الطرف الشيعي المسيّس عبارة عن منبر مثير للفتن، وهذا ما يراه بعض أهل السنّة أيضاً في الصحيفة المقابلة (الوسط) على اعتبار أنها مروّجة لما يخدم مصلحة المذهب، ويثير الشقاق في المجتمع البحريني.

(42) من مقابلات خاصة مع أحد الذين أسهموا في تأسيس الصحيفة في فترة مبكرة، فضل عدم ذكر اسمه.

كانت «الوطن» تسابق الوقت لتصدر قبل فترة كافية من الانتخابات البلدية والبرلمانية لسنة 2006 التي جرت ما بين أواخر أكتوبر وبدايات نوفمبر من ذلك العام، لتدافع عن وجهات نظر الجهة الممولة لها، ولتعمل على إفساح المجال أمام المرشحين المنتمين للتيار السني (السلف والإخوان) ليطرحوا طروحاتهم بشكل مستريح لم يكن ليتوفر لهم في الصحف الأخرى.

ففيما كانت صحيفة «الوسط» تشكك في صحة تقسيم الدوائر الانتخابية، وتصفها بأنها صيغت على أساس طائفي وغير علمي، حتى تضمن الحكومة أغلبية في المجلس النيابي للقوى السنية وتلك المحسوبة على «المولاة»، على حساب الشيعة الذين مثلتهم جمعية «الوفاق» بالمطلق في انتخابات 2006؛ كانت «الوطن» تتصدى لهذا الطرح بالأسلوب نفسه المبني على الخرائط والمسوحات والأرقام والحقائق.

في هذا الخضم، وجد الذراع السياسي لجمعية الإصلاح (المنبر الإسلامي) أن من الأفضل الدخول في مساحة إعلامية صحافية أخرى، إلى جانب صحيفة «الوطن»، خصوصاً أن عدداً من ممثليه من النواب كانوا يتوزعون على دوائر مضمونة لهم، وجرى التفاهم بينهم وبين السلف على تقسيم متبادل للانسحاب والإقدام. وبما أن الإخوان كان لديهم أكثر من مترشح في أماكن رخوة يمكن الدخول إليها من أكثر من طرف. لذا لجأت الجمعية إلى صحيفة أخرى لها ثقلها من حيث الأقدمية والانتشار في أوساط الذي لم يعرفوا صحيفة سواها لوقت طويل. فتحالفوا مع «أخبار

الخليج» ذات التوجه القريب جداً من الحكومة، واتفقوا معها على منحها النصيب الأكبر من إعلانات حملات مرشحيها، أو ما قيمته 50 ألف دينار (132 ألفاً و 450 دولاراً تقريباً)[43]، وما كان من الصحيفة - التي تقف على مسافة من الإسلام السياسي الشيعي ذي الخط القريب من الخط الإيراني- إلا أن رحّبت بهذا الاتفاق المتوافق معها فكرياً ومالياً، لتدخل طرفاً في اللعبة بشكل مؤثر أثناء الانتخابات.

مع هذا، فإن المساحات الصحافية المطروحة قد ضاقت على المنبر الوطني الإسلامي، الذي كان يطمح في ناقل أكثر «دقة» بالنسبة له، يقوم على نقل مواقفه في المجلس النيابي، ويدافع عنها، ويبررها ويشرح دوافعها، لأن التغطيات الصحافية الأكثر حرفية، والتي تنحو إلى المهنية الصحافية، تقوم باجتزاء آراء ومواقف النواب بحسب ما يتاح للتغطية من مساحة. ناهيك عن الصحف التي تنصرف إلى غيرهم بإيلاء خصومهم مساحات أرحب، أو تلك التي لها موقف مناهض لهم علناً وبشكل صريح. فشكلت كل هذه المعطيات نتيجة تقول بأن ما يجري في الصحف اليومية لا يلبي طموحات الإخوان، ولا يعكس حقيقة دورهم في المجلس، وخشوا أن يؤثر هذا الاجتزاء على مكانتهم في المجتمع وما بشّروا به من قدرة على الدفاع عن حقوق الناس، وخصوصاً المعيشية منها، فتنادوا إلى إنشاء صحيفة خاصة بهم.

شجّع هذا الطرح ما تعرض له تيار الإخوان المسلمين -بشقّيه الاجتماعي الخيري والسياسي على السواء- من هجوم شرس متبادل دخل

(43) يؤكد هذا الرقم أعضاء بارزون في "المنبر الإسلامي" إذ يقولون إنهم رأوا في الصحيفة أنها أكثر قراءة لدى قواعدهم فاختاروها -إلى جانب "الوطن" - ليمنحوها إعلانات حملاتهم الانتخابية.

فيه الإخوان في صدام مع صحيفة «الأيام» التي يسيطر عليها فكر «جبهة التحرير» اليساري، والمتمثل سياسياً في «المنبر التقدمي»، وأخذت الحملات بين الطرفين تتصاعد في العامين 2006 و 2007. بذل الإخوان مجهوداً مضنياً في البداية لمواجهة هذا الإعصار والحلقات شبه اليومية التي كانت تنشرها الصحيفة قدحاً في مواقفهم العامة، ومواقف شخصيات محددة من التشكيل السياسي أو الخيري، وربط ذلك بالتاريخ السياسي القديم للإخوان المسلمين وأدوارهم الغائبة – كما يروَّج له- في النضال الوطني منذ منتصف القرن الماضي؛ ولكن دون جدوى. لم تكن للإخوان منصة إعلامية حقيقية موازية (صحيفة) حتى يبادلوا الرد بالرد، والحجة بالحجة. ولم تكن هناك صحيفة أخرى ترضى أن تدخل طرفاً في هذا الصراع، أو تكون مخلب قط للتيار الإخواني بأن تفتح صفحاتها للمنبر الإسلامي. فكان لا بد من أن تمتلك الجمعية صحيفة يمكن توجيهها لصد الهجمات الإعلامية عليهم.

لهذا كانت صحيفة «النبأ»[44] الأسبوعية، التي حاولت ألا تكون فاقعة في المشهد الإعلامي بأن أخذت تنوّع طرحها ما بين العام والخاص، والمحلي والدولي، السياسي والرياضي والاقتصادي، ولكن تطل وجهات النظر الإخوانية من خلال انتقاء الملفات والقضايا التي يهتم بها التيار على الصعيد العربي والإسلامي، كالانحياز إلى حكومة «حماس» في غزة، والبحث عن مناطق إسلامية نائية تسلط عليها الضوء، كما كانت تفعل مجلة «المجتمع» الكويتية، وهي الصادرة أيضاً من جمعية الإصلاح الاجتماعي هناك.

(44) صدر العدد الأول من صحيفة "النبأ" في 2008/06/18.

إلا أنه من الصعب إلحاق هذه الصحيفة أيضاً بما يمكن تسميته بإعلام إسلامي خالص، إذ أن الغرض الأساسي منها هو شرح موقف الكتلة الإخوانية والتعزيز السياسي للجمعية وممثليها في المجلس المنتخب.

ما يتخطى الصحافة

الناظر في تكوين الصحف، التي صدرت بعد الإصلاح السياسي، سيلاحظ ضعف تكوينها المالي. فـ «الوسط» تأسست برأسمال 1.95 مليون دينار بحريني (5.17 مليون دولار أميركي)، و «الوطن» التي أتت بعدها بسنوات قليلة ضاعفت المبلغ، ولكن كل المعطيات كانت قد تغيرت. فقد كان رأس مالها الصادر أربعة ملايين دينار (10.6 ملايين دولار) ولكنها لم تكن تكفي لتسيير أمور الصحيفة في البداية بما يجب، إذ أن رواتب الصحافيين صارت تتعالى، وباتت عملية الاستقطاب لا تمتّ للمفاهيم والقناعات بصلة أرسخ من صلة العرض والطلب والرواتب المغرية التي يجب أن تعطى للصحافي والكاتب ليغادر ما هو عليه إلى ما هو أفضل مادياً في حلقة كانت قاتلة للصحف الأقل قوة مالية، إذ دخلت المسألة طور «المضاربات» وشعر الصحافيون والعاملون في المهنة –لأول مرة– بندرتهم وكثافة الطلب عليهم. ومع تمتع الشركات المتخصصة في عمل دراسات الجدوى بالخبرة اللازمة لتأسيس الصحف، وذلك بعد أن تمرنوا على هذا الأمر مع تكرار صدور الصحف المختلفة، إلا أن هناك مشكلة مالية لازمت جميع الصحف الحديثة في البحرين بعد مرور سنة واحدة على تأسيسها يعود ربما إلى سوء تقدير المصاريف، ورؤوس الأموال اللازمة

للبدء بالمشاريع الصحافية، وضمان استمرارها قياساً بالرواتب المطلوب طرحها في السوق[45].

لكن الجانب الأكثر تأثيراً في الإعلام الإسلامي يتبدّى في المحطات الفضائية، وهذا ما لم يتوافر في البحرين، لعدم وجود القانون المنظم لإنشاء محطات إذاعة وتلفزيون. فعلى الرغم من التطورات الكبرى التي شهدها العالم في مسألة إنشاء المحطات التلفزيونية، والفضائيات التي لا تتطلب مبالغ طائلة بسبب سهولة الحصول على المعدات والتكنولوجيا الخاصة بالتصوير والبث، وكذلك لإقامة المحطات الإذاعية؛ فإن تردداً كبيراً ما تزال تعاني منه التشريعات المنظمة لكل ما يتعلق بالإعلام، لا يزال يراوح مكانه بالنسبة للصحافة المطبوعة[46]، وبالتالي فالدرب للوصول إلى ما بعد الصحافة المطبوعة سيبدو طويلاً خصوصاً في ظل التركيبة الحالية والمتوقعة لمجلس النواب.

فمجلس النواب في البحرين يتألف من أربع كتل رئيسة، الثلاث الكبرى منها إسلامية: الوفاق (شيعة)، والمنبر الإسلامي (إخوان)، والأصالة (سلفيين)، تراوح في مسألة الحريات الصحافية. وإن كانت «الوفاق» أقرب من الآخرين إلى سن قانون أكثر أريحية في شأن الصحافة وحرية التعبير.

---

(45) انظر الملحق (1) الخاص برؤوس الأموال المصرحة والصادرة والتي تشير بجلاء إلى أن المبالغ التي يجري استثمارها في المجال الإعلامي تعد ضئيلة فيما عدا رأس مال صحيفة "الوطن" الذي يعدّ الأعلى بين بقية الصحف.

(46) في العام 2002 صدر القانون رقم (47) المنظم للصحافة والطباعة والنشر، وما يزال يلقى معارضة من الصحف والناشطين في مجال الحريات لأنه يفتح أبواباً على قانون العقوبات. في الوقت الذي لم يتضمن هذا القانون ما يسمح بإنشاء المحطات الإذاعية أو التلفزيونية، ولا أيضاً ما يخص الإنترنت.

تتعلق المخاوف التي تنتاب الكتل الأخرى بالمساس بالذات الإلهية، أو نشر ما لا يتوافق مع التعاليم الإسلامية، وما يجب أن يقع من عقوبات «مناسبة» مع مرتكب هذه المخالفات. حتى انساقت الكتلة الرابعة في البرلمان (المستقلون) إلى هذا التسابق في تعقيد قانون الصحافة، إذ طالب أحد أعضاء هذه الكتلة الأصغر في البرلمان إلى إنزال عقوبة «الشنق» ببعض الكتاب الصحافيين وليس عقوبة بالحبس[47]، وهي العقوبة (الحبس) التي يكافح الصحافيون والجهات الحقوقية لرفعها من قانون الصحافة والاكتفاء بديلاً عنها بالغرامة.

فإذا كانت هناك مخاوف مما ينشر في الصحف التي – وإن اتسع انتشارها– لا يقرأها إلا من يذهب لشرائها، بعكس المحطات التلفزيونية الأكثر تواجداً في البيت، وتكون بفعل الصوت والصورة أسرع اختراقاً وأمضى تأثيراً؛ فإن توافر القانون المنظم للمحطات التلفزيونية والإذاعية سيستغرق وضعه وإقراره وقتاً أطول بكثير. لذا، جرى التحايل على هذا الجانب قفزاً إلى فضاء الإنترنت الذي يمكنه أن يستوعب ما لا يستوعبه القانون، فيصنع البدائل الأخرى الكائنة في المواقع الإلكترونية المتمثلة في المنتديات –بشكل أساسي– حيث يجري من خلالها طرح الكثير من القضايا المتنوعة.

(47) من مداخلة النائب عبد الله الدوسري في مجلس النواب لدى مناقشة التعديل على قانون الصحافة، إذ نقل عنه قوله: «لكن ما يزعجنا أن بعض النشرات، التي تصدرها بعض الجمعيات السياسية، مليئة بالسب والشتم لرموز البلد والتعرض للعوائل والإساءة لأسماء بعض القبائل». متسائلاً بانفعال: ألا يستحق هذا الصحافي الذي تعرض في هذه النشرات السياسية (الشنق) عقاباً له ليس الحبس فقط»، صحيفة الوقت، الأربعاء 24 فبراير 2010، العدد 1465.

وعدا عن المنتديات الشخصية والبسيطة، التي تقدم الجوانب الإسلامية كركن من أركانها، إلى جانب أركان أخرى كالأسرة والمرأة والطفل والشعر والدردشة وغيرها؛ فليس مشهوراً عن البحرين أي من المنتديات التي تصنع الأخبار الحرفية وتبثها، بل هي معيدة لبث الأخبار الأخرى، وناقلة –في الغالب– عن المواقع والمنتديات الخارجية الأقرب إلى خطها.

في خضم هذا المشهد، سيبدو موقع جمعية «التجديد الثقافية الاجتماعية» من المواقع القليلة المتفرّدة بصنع الخطاب الإسلامي في البحرين، لمعالجة الكثير من القضايا بصورة غير تقليدية من خلال الموقع ومجلة «التجديد»[48]، إلا أن هذه الجمعية التي تنأى بنفسها – إلى الآن– عن خلط السياسي بالديني، تلقى معارضة شديدة في صفوف المنتمين إلى التيار الشيعي، وصل إلى حد التكفير، على اعتبار أنها نفسها التي تدعى «جماعة السفارة»[49]، فبقي تأثيرها وخطها الفلسفي في تناول الكثير من القضايا الخلافية، في دائرة ضيقة من دوائر المتلقين لهذه الرسالة والمتأثرين بها.

---

(48) بحسب موقع الجمعية، فقد صدر للمجلة خمسة أعداد، كان العدد صفر في العام 2003، وصدر في شهر مارس 2010 العدد السادس.

(49) في 1986 ادّعى شخص يسمى عبد الوهاب حسن البصري باتصاله –وهو في السجن– بسفير الإمام المهدي (آخر أئمة الشيعة الاثني عشرية)، وأن هذا السفير يأتيه في المنام ناقلاً له أوامر ونواهي الإمام الغائب. لقيت هذه الدعوة قبولاً في السجن، ثم خارجه، وتأسس تيار يحمل هذه الفكرة أسمي بـ "جماعة السفارة". السواد الغالب من الشيعة الإمامية في البحرين وخارجها لم يستسيغوا هذه الفكرة، وصدرت فتاوى من مرجعيات شيعية مختلفة بإهدار دم من يؤمن بهذه المسألة. في خضم تشكّل الجمعيات المختلفة في بدايات المشروع الإصلاحي، أعطيت الرخصة لجمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، وهي كيان موحد لمن كانوا يسمُّون "جماعة السفارة" سابقاً، وحاولت فعاليات شيعية رفيعة الحيلولة دون صدور الترخيص، إلا أنهم لم يتمكنوا من ذلك.

هذا، وتبدو تجربة «قرآن نت» الأكثر تطوراً في هذا الشأن، لأنها تقوم على البث المباشر عبر الإنترنت لعدد من الفعاليات كمواكب العزاء، والدروس الدينية، وعدد من الخطب في المساجد والمآتم. لقيت هذه التجربة رواجاً كبيراً خصوصاً لدى من لا يستطيعون حضور هذه الفعاليات لأسباب مختلفة، ولكنها أيضاً تجربة ظلت تقوم على نقل ما يجري وليس على وضع البرامج التي من خلالها تصنع الحدث أو الخطاب الديني الذي تنطلق منه.

بعد عدة سنوات على تجربة «قرآن نت»، بدأ الطموح يدفع آخرين للخوض في الغمار نفسه، وتم الإعلان عن موقع إلكتروني تحت اسم «شبكة المحرق الإلكترونية» التي أشارت إلى أنه سيجري إطلاق قناة فضائية تبث عبر الإنترنت تحت اسم «المحرق تي في»، إلا أن الوكيل المساعد للمطبوعات والنشر في وزارة الثقافة والإعلام عبد الله يتيم، علق بأن «ممارسة النشاط التلفزيوني والإذاعي، أو أي نشاط إعلامي أو صحافي، يتطلب الحصول على الموافقة المسبقة من قبل الجهات المختصة في وزارة الثقافة والإعلام»[50]، ما يشير إلى أن المسألة ستظل معلقة في غياب قانون للبث الإذاعي والتلفزيوني. ومثله، غياب قانون للإنترنت، وهذا يعني وجود ثغرات ستظل محل جدل كبير في المستقبل القريب حتى يجري حل هذه الإشكالية.

(50) صحيفة الوقت، السبت 6 مارس 2010، العدد 1475.

الخلاصة

من الصعب القول إن الحراك الإعلامي في البحرين قد شهد ما شهدته دول المنطقة، من نشاط في جانبه الإسلامي، الدعوي منه و/ أو الحركي. إذ ظل الإسلاميون إلى فترة طويلة من القرن العشرين بعيدين عن الدخول في هذا المضمار، أو بتعبير الصحافي محمد فاضل «الإسلاميون بطبيعتهم لا يملكون قدرة على التأقلم من الناحية النفسية على الأقل. لذا فان قبولهم بالعمل في صحف يسيطر عليها العلمانيون أو اليساريون والقوميون باعد بينهم وبين دخول الصحافة»[51]، وذلك لخشيتهم من عدم القدرة على التأثير أو المواجهة، حيث سيكونون فيها الطرف الأضعف والأقل عدداً في مؤسسات شبه محتكرة من قبل ألوان سياسية وفكرية بعيدة عنهم.

تمثل الحراك الإسلامي، في المجال الإعلامي هنا، نوعاً ما بعد الانفتاح السياسي، إذ سبق لملك البلاد أن أمر بإعادة فتح أكبر جمعية دينية شيعية تمّ إغلاقها في اضطرابات الثمانينات، وكان رجوعها إيذاناً بعودة بعض مطبوعاتها، وإن أخذت جانباً خاصاً وليس جماهيرياً، كذلك الحال للجانب السنّي الذي عكف على ترويج النشاطات الخيرية وتغطية الفعاليات الداخلية في معظم نشراته، مع الكتابة بإسهاب عن بلاد إسلامية تعاني الضغوطات السياسية، والدعوة لنصرتها، ولكنها قلما تحدثت في الشأن الداخلي، بإسهاب، أو نقدت التوجهات الرسمية إلا فيما

(51) من مقابلة خاصة مع المصدر، في 26 فبراير 2010.

يتعلق بالجوانب ذات الصلة بتوجهات التيار الفكرية والدينية. إذ ينتقد هذا التيار لعدم التفاته للشأن الدستوري، على سبيل المثال، والتركيز بشكل كبير جداً على الجوانب الأخلاقية والقيمية للمجتمع.

وإذا كانت القواعد الشرعية تشير إلى أن السكوت عن أي أمر يعني الإباحة؛ فإن القواعد المعمول بها محلياً تشير إلى أن عدم نص القانون على أمر ما لا يعني إباحته، وهذا ما انطبق على إنشاء المحطات الإذاعية والتلفزيونية كما هو الحال في بعض الدول الخليجية التي نشط فيها هذا الشكل من أشكال الإعلام الأكثر تأثيراً وقوة واجتذاباً، ونمت فيها المحطات الإسلامية الخاصة.

هناك معضلة بالنسبة للاستثمار الإعلامي في البحرين، إذ أنه ينطلق –في الغالب الأعم– من قبل تجار وأصحاب رؤوس أموال[52] لا ترى إلا العوائد المالية في هذا النوع من الاستثمارات. ونظراً لضعف السوق الإعلانية في البحرين قياساً لدول خليجية أخرى، فقد كانت رؤوس أموال الصحف محتشمة إلى حد كبير بالنسبة للصحف الجامعة التي تستهدف شرائح متنوعة ومتباينة من القراء، وبالتالي من المعلنين أيضاً، وهذا يقود إلى إحفال المستثمر من الدخول في مغامرة الاستثمار وفتح آفاق الإعلام الإسلامي المحض لمحدودية انتشاره، وبالتالي محدودية العوائد من هذا النوع من الاستثمارات. فيما تتحرج الجمعيات الإسلامية ذات الصبغة

(52) بالنظر إلى طبيعة تركيبة المساهمين في الصحف التي ظهرت بعد الانفتاح السياسي، سنلحظ أن حظ الإعلاميين منهم لا يكاد يذكر، والسطوة الأساسية ذهبت للتجار والمتموّلين.

الخيرية من الولوج من هذا الباب لأن غالبية ما في خزائنها من أموال هي أموال تبرعات وأمور خيرية مشروطة، وليس في ذهنية فاعلي الخير أن يكون الإعلام –ولو في لبوس إسلامي– من المناطق التي تعتبر أعمال برّ تفضي إلى اكتساب الحسنات.

لقد استطاع الإسلاميون تمرير بعض الرسائل من خلال الإعلام القائم حالياً، ولكنها ليست رسائل فكرية خالصة، إذ كانت في الغالب الأعم عاكسة للمواقف السياسية. إنه الإسلام السياسي الذي يقود العمل كله، والذي تتحدد على أساسه المواقف من كل الأطراف الأخرى الداخلة في العملية السياسية. إذ اتخذ كل فصيل سياسي صحيفة أو موقعاً إلكترونياً (أو أكثر بطبيعة الحال) منصة انطلاق لأفكاره ورؤاه. إذ عمل امتهان الكثير من رجال الدين والخطباء والمنتمين إلى الجمعيات الإسلامية، للعمل السياسي على إذابة الحدود الفاصلة بين الدين والسياسة، فصار من الصعب الفصل بين الموقفين الديني والسياسي. كما من الصعب توجيه انتقاد حاد وعلني لرجل دين عندما يتحدث في السياسة نظراً للهالة الدينية التي لا يزال يكتسبها، وإن لم يكن في إطاره الديني. وهذا ما جعل الصحف –أساساً– تنشطر بين الفصيلين المذهبيين في البحرين (السنة والشيعة)، وتبعاً لهذا أتى الإنشطار السياسي، حتى ولو ادّعت كل صحيفة أنها تتيح المجال للرأي الآخر أن يظهر على صفحاتها، فهناك ظهور كالخفاء، بينما ألوان الانتماء في هذه الصحف خفاء بصيغة الظهور.

ملحق (1)

جدول بالصحف اليومية البحرينية والأسبوعية ورؤوس أموالها (بالدينار البحريني):

الصحيفة	رأس المال الصادر (النقدي والعيني)	
أخبار الخليج	700.000	700.000
الأيام	2.000.000	2.000.000
الوسط	5.000.000	1.950.000
الميثاق	5.000.000	1.000.000
الوطن	8.000.000	4.000.000
الوقت	5.000.000	3.140.000
البلاد	1.000.000	1.000.000
الأسبوعيات		
العهد	250.000	250.000
النبأ	250.000	250.000

من أجل الإمامة محاولات لتنظيم إسلامي في سلطنة عمان

عامر الراشدي(*)

يعاني الباحث في موضوع الحركات الإسلامية من شح المعلومات، وربما يعود ذلك في الأساس إلى الحظر الذي تفرضه السلطات الرسمية على مختلف أنواع التنظيمات السياسية، بغض النظر عن أيديولوجية التنظيم، ونتيجة لذلك تندر الكتابات في الموضوع. ومع ذلك سنحاول في هذه الدراسة سبر أغوار هذه التنظيمات والكتابة عن وجودها من خلال تيارين اثنين: أولهما، حركة الإخوان المسلمين كتيار حديث بامتدادها على الأرض العمانية. ثانيهما: حركة الإمامة بامتدادها التاريخي وبمحاولة استحضارها مؤخراً، وسنمهد لكل ذلك بتمهيد تاريخي واجتماعي.

(*) خبير الرعاية الدينية بمكتب وزير الأوقاف.

يعيش في سلطنة عمان مزيج مذهبي يمكن القول عنه بأنه فريد، فالمذهب الإباضي هو مذهب أغلبية السكان وإليه تنتسب العائلة الحاكمة، لكن مع ذلك نجد أن للمذاهب الإسلامية الأخرى وجوداً ملموساً، فالمتتبع لعُمان يتمكن من ملاحظة وجود أتباع المذاهب الإسلامية الأربعة المعروفة: المالكي والشافعي والحنفي والحنبلي، إضافة إلى الشيعة الاثني عشرية. تعيش هذه المذاهب جميعاً على أرض السلطنة جنباً إلى جنب مع الإباضية بتسامح وتعايش مريح، وهذا في حد ذاته أمر محمود، لكن هذه التعدّدية عرضة لاستجلاب أفكار مختلفة، وقد تكون بيئة استقطاب لبعض الأفكار السياسية، فعندما بدأت السلطنة في إرسال طلبتها لإكمال دراستهم العليا في الخارج كان هؤلاء الطلاب عرضة للتأثّر بالفكر السياسي الموجود في تلك الدول.

ومن بين الدول التي استقطبت الطلبة العمانيين للدراسة فيها جمهورية مصر العربية، والمملكة الأردنية الهاشمية، واللتان تنتشر فيهما الحركات الإسلامية، وكذلك دول صديقة كالولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، ويبدو أن احتكاك الطلبة العمانيين واختلاطهم بحملة الفكر الإسلامي الحركي، في تلك الدول، كحركة الإخوان المسلمين على سبيل المثال، جعلهم يتأثرون بهذا الفكر، بل إن بعضهم اعتنقه.

بعد عودة هؤلاء الطلبة إلى السلطنة قاموا بتنظيم أنفسهم في إطار سياسي إسلامي متشدّد، ومارسوا بعض الأنشطة التي تحظّرها السلطات مما جعلهم في وضع المواجهة مع السلطة القائمة.

فقد أعلنت الحكومة العمانية في عام 1994 اعتقال مجموعة من المعارضين، من ذوي التوجه الإسلامي المتشدّد[1]، وقد أشار حينها أحد المسؤولين أن أعضاء التنظيم السري المحظور تأثروا بمنظمة عالمية لها فروع في دول عربية، وأن هذه المنظمة لها وجود في دول خليجية[2]. وقد فهم من تصريحاته آنذاك أن المقصود من المنظمة العالمية هو جماعة الإخوان المسلمين، وذكر تقرير حقوق الإنسان، الصادر من وزارة الخارجية الأمريكية، أنه تم اعتقال ما لا يقل عن مائتي شخص، وأنه تم التحقيق مع مائة آخرين، وقضت محكمة أمن الدولة بإدانة مائة وواحد وثلاثين (131) فرداً بالانتماء إلى منظمة إسلامية. وقد أدين أعضاء التنظيم بمحاولة استخدام العنف وانتمائهم لتنظيم غير قانوني[3].

كما أصدرت السلطة القضائية المختصة أحكاما تتراوح بين الإعدام والسجن لمدد متفاوتة؛ إلا أن السلطان قابوس أصدر عفواً عامّاً عنهم جميعاً في عام 1995، أثناء احتفالات السلطنة بذكرى اليوبيل الفضي للنهضة المعاصرة، ورغم أن القوانين العمانية تحظر قيام أي تنظيم معارض للسلطة أو يهدف إلى المسّ بالنظام القائم، جاء هذا الإعفاء ليعطل كل ذلك.

---

(1) Religious Learning in Oman. Abdurrahman Al-Salimi. The transformation of Traditional and Modernity
126-p 11. Also: Owtram. A modern History Of Oman. pp 122

(2) Middle East contemporary survey. volume Xix 1995

(3) Human rights report.1994. U.S.A

لم يكن الانتماء إلى تنظيم الإخوان المسلمين حكراً على أبناء مذهب معين، إذ لوحظ أن من بين معتنقي فكر هذا التنظيم هم ممن ينتمون إلى المذهب الإباضي، إضافة إلى المذاهب الأربعة المعروفة، وربما يعود ذلك إلى اقتناع القائمين على التنظيم بالتقارب الفكري بين هذه المذاهب، ووحدة هدفهم المتمثّل في تنزيل أحكام الإسلام الحرفية على مختلف نواحي الحياة في الواقع المعاصر.

لعلَّ من العوامل التي ساعدت على انتشار الحركات الإسلامية، في العالم الإسلامي بشكل عام، ومنطقة الخليج بشكل خاص هو ثلاثة أحداث رئيسية وقعت متقاربة في أواخر السبعينات، والمتمثّلة في قيام الثورة الإسلامية بإيران، وما حملته من أفكار كتصدير الثورة على سبيل المثال، وما ترتّب على هذه الفكرة من هاجس لدى المذاهب الأخرى، ودخول قوات الاتحاد السوفياتي إلى أفغانستان، وما ترتب على ذلك من ظهور حركات الجهاد الإسلامي، وحادثة الاستيلاء على الحرم المكّي من قبل إحدى المجموعات المتطرّفة. كل تلك العوامل ساهمت بشكل مباشر، أو غير مباشر، في صعود تيار الإسلام السياسي، وكذلك بما يعرف بانتشار الصحوة الإسلامية، وربما يضاف إلى ذلك ما ترتب عن التغيرات النفطية في المنطقة من حيث الرّخاء الاقتصادي، إلا أن ما يجدر ذكره هنا أن سلطنة عمان لم تواجه تشدّداً إسلامياً يُذكر، وربما يعود ذلك إلى أن الحكومة العمانية تنبّهت إلى ذلك مسبقاً، فعملت من خلال مناهج التعليم الديني على احتواء التشدّد، ونشر التسامح[4].

---

(4) مزيد من التفصيل انظر:
The Transformation of Religious Learning in Oman. Abdurrahman Al-Salimi. Traditional and Modernity

عرفت عمان، على امتداد تاريخها، نظام الإمامة، فقد حرص أهل الحلّ والعقد من المذهب الإباضي على انتخاب رجل عاقل فقيه عادل بين الرعية، يقيم حدود الله ويدافع عن البلاد والعباد، فكان تنصيب الإمام في حالة عدم وجوده من أولويات كل حركة علمية تجديدية، ويرى بعضهم أن عقد الإمامة على المسلمين فرض واجب وحق لازم[5]، إذ إليه تختصم القبائل وبواسطته تفضّ النزاعات، ومع ذلك تبقى حقيقة وهي أن ظهور الإمامة كدولة لم يكن إلا في فترة ضعف الدولة المركزية.

يعتبر عام 1954 علامة فارقة في التاريخ العماني الحديث، فبوفاة الإمام محمد بن عبد الله الخليلي كانت بداية النهاية لحقبة الإمامة في عمان، وبالرغم من مبايعة الشيخ غالب بن علي الهنائي إماماً على داخل عمان، خلفاً للإمام الراحل، إلا أن سياسة الهنائي جعلته في صدام مباشر مع السلطان سعيد بن تيمور (1940-1970). فمحاولة الإمام نيل الاستقلال الكامل والاعتراف الدولي بما يعرف باسم دولة إمامة عمان، وطموح السلطان سعيد بن تيمور في توحيد عمان تحت قيادته، كل ذلك أدى إلى نشوب حرب الجبل الأخضر عام 1954[6] بالمنطقة الداخلية، وانتهت عام 1959 بخروج الشيخ غالب الهنائي، وبعض أركان حكومته من السلطنة واستقرارهم في المملكة العربية السعودية، التي منحتهم اللجوء السياسي، وقد عاش فيها حتى وفاته مؤخراً في ديسمبر 2009.

---

(5) أبو عمار، عبد الكافي، الموجز، ج 2، ص184.

(6) الطائي، عبد الله بن محمد، تاريخ عمان السياسي، ص 198-199.

بيد أن طموح بعض المنتمين إلى المذهب الإباضي في عودة الإمامة لم يتوقف، فقد كشفت السلطات العمانية عن وجود تنظيم يخطط ويعمل على إعادة الإمامة إلى عمان بصيغتها التقليدية، إذ قامت السلطات المختصة بحملة اعتقالات شملت عدداً محدوداً من الأكاديميين، وبعض العاملين في حقل الدراسات الإسلامية وآخرين. وانتهت محكمة أمن الدولة إلى إدانة ثلاثين فرداً من بين واحد وثلاثين عمانياً قُدّموا للمحاكمة، تتراوح أعمارهم بين 30 و 50 عاماً، وقد كانت التهمة الأساسية، الموجّهة إليهم، التحضير لقلب نظام الحكم القائم في البلاد بقوة السلاح، بقصد إعادة حكم الإمامة، وذلك عن طريق إنشاء تنظيم سرّي، من أهدافه إعداد جيل متشبع بفكرة الإمامة ليكون مهيّئاً لإقامة إمامة الظهور[7]، وهي آخر المراحل المعروفة في الفكر الإباضي بمسالك الدين، وهي أربعة[8]:

1 - الكتمان: وهي المرحلة السرية من العمل لتنصيب الإمام.

2 - الشراء: أي التضحية بالذات.

3 - الدفاع: وهي مرحلة المقاومة، وتكون السبيل إذا احتُلّت البلاد من قبل غزو أجنبي.

4 - مرحلة الظهور: أي إعلان الإمام لعامّة الناس.

---

(7) فصلت بعض المواقع الإخبارية وأطنبت في الحديث عن هذه الأحداث ويمكن مطالعة بعض التفاصيل في الموقع الإخباري التابع لقناة العربية على الرابط التالي:
http://www.alarabiya.net/articles/12692/02/05/2005.html

(8) لتفصيل أكبر انظر: النامي، عمرو خليفة، دراسات عن الإباضية، ص 275-288، دار الغرب الإسلامي.

أصدرت المحكمة أحكاماً بالسجن لمدد متفاوتة أقصاها خمسة وعشرون عاماً على أعضاء التنظيم السرّي المحظور، ومرة أخرى جاء عفو صاحب الجلالة في مايو 2005 حائلاً دون تنفيذ تلك الأحكام.

وهنا يبرز سؤال عن مسلك العفو هذا، هل هو لضعف هذه النوعية من التنظيمات؟ أم هو تجلٍّ لشخصية صاحب الجلالة في حبّه للسلام والتسامح؟ إن المتتبع لسيرة السلطان قابوس منذ تولّيه الحكم يلحظ هذا السلوك المتكرّر، ابتداء من ثورة ظفار، فقد أصدر عفواً عامّاً عن كل من حمل السلاح آنذاك، بل إن بعض قادة الجبهة تبوّؤا مناصب وزارية حتى يومنا هذا، واستمر على هذا النهج في العفو عن الخصوم السياسيين حتى الآن.

لقد كان هذا التنظيم خاصاً بمعتنقي المذهب الإباضي دون غيره من المذاهب الأخرى؛ وربما يعود ذلك إلى أن المذهب الإباضي، في فكره التاريخي، اعتاد هذا النوع من نظام الحكم فرأوا فيه خصوصية من خصوصيات المذهب، ومثالاً يستحق الاحتذاء به للديمقراطية الإسلامية، وقد امتدح الدكتور حسين غباش في كتابه المسمى «عمان الديمقراطية الإسلامية»[9] الأسلوب الفريد في حرص الإباضية على انتخاب عالم من عامة المسلمين، على رأس دولة الإمامة. وقد يضاف إلى ذلك أن نجاح الثورة الإسلامية في إيران، والاعتلاء باسم المذهب

(9) ظهرت الطبعة الأولى من الكتاب عام 1997، بيوت: دار الجديد، بعنوان "عمان الديمقراطية الإسلامية.. تقاليد الإمامة والتاريخ الإسلامي الحديث (1500-1970)". وقدم البحث كأطروحة علمية في جامعة نانتير باريس العاشرة، نقله إلى العربية د. أنطوان حمصي.

سدّة الحكم لمدة تربو على الثلاثين عاماً، كان عاملاً مؤثّراً في إنعاش بعض الحالمين بإعادة نظام الإمامة.

ممّا سبق يتبيّن لنا وجود نوعين من الحركات الإسلامية، الأولى امتداد لحركة الإخوان المسلمين، والمنتشرة في معظم الأقطار الإسلامية، أما الحركة الأخرى، حركة الإمامة، فتنفرد بها سلطنة عمان، وربما يعود ذلك إلى أن هذه الحركة قد تحمل طابعاً مذهبياً، وقد عرفت عمان على امتداد تاريخها الدولة الإباضية في شكلها التقليدي، المتمثّل في الإمامة، فسعى هذا التيار إلى إعادة الإمامة، وبعثها من مرقدها إلى الوجود، ومع كل ذلك فإن السّمة الأساسية لسلطنة عمان، في الفترة المعاصرة، هي الاستقرار بشكل عام، والتعايش بين جميع المواطنين في بيئة من التسامح.

سؤال التعددية المذهبية عند الإسلاميين في الخليج

محمد محفوظ(*)

تعيش منطقة الخليج العربي اليوم، الكثير من التحديات والصعوبات، والتي تؤثر في راهن الخليج ومستقبله. ولا ريب أن البحث عن الصيغ المناسبة للتعامل، مع هذه التحديات والصعوبات، سيمكن المجال الخليجي من الخروج من هذه المحن بأقل خسائر ممكنة.

ولعل من أبرز هذه التحديات التحدي الطائفي، حيث برزت في الآونة الأخيرة ولعوامل عديدة مقولة الانتماءات الطائفية في منطقة الخليج، وبدأت عملية الاصطفافات الطائفية، التي تهدد الوحدة الوطنية لأكثر من بلد خليجي، وتعيد المجال الخليجي بأسره إلى المربع الأول الذي يحافظ فيه على أمنه واستقراره ووحدته. وعلاقاته، إضافة إلى كثرة المتغيّرات المتّصلة بالموضوع وتنوّعها.

(*) كاتب وصحفي سعودي مدير تحرير مجلة الكلمة.

من هنا فإن دراسة سؤال التعددية المذهبية في دول المنطقة اليوم، يعد من الضرورات القصوى، حتى تتمكن النخب السياسية والاجتماعية والثقافية من اجتراح رؤية عميقة وموضوعية للتعامل مع هذا السؤال بعيداً عن التهويل أو التهوين، وطرح هذا السؤال والتفاكر المشترك حوله، ليس من أجل الانحباس فيه أو التعلق بعناوينه التاريخية، وإنما من أجل صياغة رؤية خليجية متكاملة تجيب على الأبعاد المختلفة لسؤال التعددية المذهبية في المجال الخليجي.

إن ما يفاقم من خطر هذا التحدي ومتوالياته السيئة على واقع المنطقة. وعلى الصعد السياسية والأمنية والاجتماعية هو الآتي:

غياب رؤية واضحة ومتكاملة لدى مؤسسة الدولة، في التعامل مع حقيقة التعددية المذهبية الموجودة في مجتمعات الخليج. ولا ريب أن غياب استراتيجية رسمية ووطنية في التعامل الشامل مع هذه الحقيقة، جعل هذه المسألة بعناوينها المختلفة، عرضة لتأثيرات اللحظة وطبيعة الظروف السياسية السائدة. لهذا فإننا نعتقد أن بناء رؤية وطنية شاملة، في التعامل والتعاطي مع حقيقة التعددية المذهبية، ستساهم في معالجة الكثير من الظواهر السيئة التي ترتبت على غياب ما نستطيع تسميته بـ «الإدارة الحضارية لواقع التعددية المذهبية في منطقة الخليج».

عدم قدرة الإسلاميين بكل تلاوينهم وتياراتهم من بناء رؤية متكاملة، في طريقة التعامل مع واقع التعددية المذهبية في منطقة الخليج.

فخلال الثلاثين سنة الماضية، أضحى سؤال الطائفية مطروحاً بقوة في الساحة الاجتماعية والسياسية والأمنية الخليجية، وجرت أحداث خطيرة ومتعددة، لا تخرج عن نطاق التحدي الطائفي والذي يبرز في بلدان الخليج بتفاوت ملحوظ في طبيعته وطرق التعامل معه وأسبابه الذاتية والموضوعية وما هي تأثيرات الخارج عليه. إلا أن القاسم المشترك لكل هذا هو عدم قدرة الإسلاميين وشخصياتهم العلمية والفكرية من بناء رؤية متكاملة في التعامل مع حقيقة التعددية المذهبية.

العطاء الإسلامي التقليدي

لا يتعدى عطاء الإسلاميين الدعوي والفكري، في غالبه الأعم، الحديث عن طبيعة العلاقة بين السُنّة والشيعة بوصفهما فرقاً إسلامية، كل طرف يمتلك على الآخر المذهبي ملاحظات عقدية أو فكرية أو ما أشبه ذلك، ولا تخرج المحاضرات والفتاوى العديدة، التي صدرت من بعض علماء الخليج في تكفير الشيعة عن هذا السياق.

ما لا يلتفت إليه غالب الإسلاميين في الخليج، على هذا الصعيد، هو عدم التفريق بين الشيعة أو الأباضية أو الزيدية، كجماعات مذهبية، وحقيقة أنها جماعات بشرية تعيش في الخليج ولها مصالح وتطلعات سياسية واجتماعية وثقافية. فاستغراق أغلب الإسلاميين في التعامل مع هذه العناوين بوصفها عناوين عقيدية وتاريخية، استدعى بشكل أو بآخر التراث التاريخي لدى جميع الأطراف، وهو تراث مليء بالكثير

من المحمولات السلبية تجاه الآخر المذهبي، وفتح المجال للفتوى الدينية التي تطلق أحكام التكفير والتضليل دون مراعاة طبيعة الظروف، أو دون التعرف على هذه الجماعة كما هي الآن وليس كما تقرر الكتب التاريخية ذات الطابع السجالي.

إن صوَر هذا النهج المتشدد كثيرة ومتعددة، تبدأ بالفتوى الدينية مروراً باستحضار التاريخ وأحداثه وبالاتهامات المتبادلة المترتبة على ذلك، وانتهاء بخطابات التعبئة والتحريض، وخلق الحواجز بكل أصنافها بين المواطنين لاعتبارات مذهبية وطائفية. لهذا فإننا نستطيع القول: إن عطاءات الإسلاميين خلال هذه الفترة، كانت في مجملها سلبية في ما يتعلق وحقيقة التعددية المذهبية في منطقة الخليج.

فالاستغراق التاريخي والتقليدي، أدى إلى إبراز الخلافات في العقيدة والفتوى بين المختلفين مذهبياً، وأعاد صنع واستحضار توترات الماضي وصراعاته، كما عملت التوترات السياسية في الخليج، وبالذات في حقبة الثمانينات، فعلها السلبي والخطير على صعيد تأزيم العلاقة بين المكونات المذهبية. فَسَادَ من جراء هذا –ومن جرّاء عوامل أخرى ذاتية وموضوعية- الخطاب الإسلامي المغلق والمتشدد في المنطقة.

فالخطاب الإسلامي للجماعات السُّنية، اندفع نحو تحديد الحدود العقيدية بين الإسلام الصحيح -وفق رؤيتهم- والإسلام غير الصحيح، فازدادت الحواجز والهواجس بين الإسلاميين السُّنة والإسلاميين الشيعة،

وكانت العوامل السياسية الداخلية والإقليمية تغذي، بشكل أو بآخر، هذه المفاصلة الشعورية والعملية بين الجماعات الإسلامية المذهبية. فالأكثرية الإسلامية اندفعت نحو المزيد من التشدد تجاه الآخر المذهبي لاعتبارات مذهبية وسياسية. واتجهت الأقلية الإسلامية، بفعل الضغوط القادمة من الآخر الإسلامي، ومن طبيعة تركيبتها الثقافية وخياراتها السياسية للمزيد من الانكفاء والعزلة والانطواء.

لذلك أصبح لدينا في كل مجتمع خليجي أكثر من مجتمع، وكل مجتمع تُحدَّد معالمه وطبيعته بفعل انتمائه المذهبي، وتعاظمت الحواجز النفسية والاجتماعية والثقافية بين الجماعات والمجتمعات، وسادت عمليات الريبة والخوف المتبادلين، وأصبح المناخ النفسي والاجتماعي مهيئاً لتصديق أية مقولة تقال ضد الآخر المذهبي، ولانفجار أي توتر سواء بعنوان سياسي أو اجتماعي، داخلي أو خارجي. وعليه استطيع القول: إن الإسلام الأصولي في دائرتيه السنية والشيعية، ساهم في تجذير الحواجز الطائفية، وفاقم من التمايزات المذهبية، وشحن النفوس والعقول بمقولات طائفية تزيد من الانفصال النفسي وتشعل الواقع الاجتماعي لأتفه الأسباب.

إن الجماعات المذهبية في الخليج قديمة قدم المجتمعات الخليجية نفسها، ولكن في زمن ما، يمكن تسميته بـ «الإسلام الشعبي»، كان مستوى التداخل والتعاون والتواصل بين هذه الجماعات معقولاً، ولم تكن هناك عوامل سلبية ضاغطة باتجاه التباعد بين أهل هذه الجماعات المذهبية. وفي مناطق التداخل المباشر بين هذه الجماعات كالبحرين ومنطقتي

الأحساء والقطيف في المملكة العربية السعودية، كانت العلاقة في مجملها طبيعية وودية، وذكريات الآباء والأجداد على هذا الصعيد مليئة بصور الألفة والمحبة، والتداخل الطبيعي والتواصل الحر بين أهل الجماعات المذهبية التي تعيش في رقعة جغرافية واحدة.

أما في مرحلة «الإسلام الأصولي» فقد سادت نزعات الغلو والتشدد والانكفاء عن الذات، والبحث عن المجتمع والهوية الخالصة. وتوفرت من جراء هذه الثقافة كل موجبات التباعد والتباغض بين مختلف المكونات والتعبيرات المذهبية في الاجتماع الخليجي. ونحن في هذه المرحلة نعيش فترة النتائج المترتبة على هذا الخطاب. لهذا فإن العلاقة بين المكونات المذهبية في الخليج علاقة هشة، وبعيدة عن الاستقرار، وأصبح الاجتماع الخليجي على هذا الصعيد ساحة مكشوفة للصراعات والتوترات المذهبية، التي تجري في المجالين العربي والإسلامي.

فما جرى في العراق من اقتتال طائفي، انعكس سلبا على مجتمعات الخليج، وأخذ كل طرف، في الخليج، يبحث عن مبررات ومسوغات ما يقوم به امتداده المذهبي في العراق، كذلك حينما تفاقمت الأزمة السياسية في لبنان، انعكست مذهبيا على منطقة الخليج. فبدل من أن يكون جهدنا تحصين ساحاتنا الداخلية، أصبح كل طرف منا يتمترس حول عناوينه المذهبية، وبدل أن نقوم بمبادرات مشتركة لوأد الفتنة الطائفية في العراق أو لبنان أو باكستان أضحى الجميع أسارى ما يجري من أحداث وتوترات طائفية في هذه المناطق.

يكشف هذا بشكل لا لبس فيه أن العلاقة بين أهل المذاهب الإسلامية في الخليج، ما زالت علاقة هشة وضعيفة، وتتحكم فيها عناصر سلبية كثيرة. ولا ريب أن غياب الرؤية الواضحة لدى إسلاميي الخليج، حول هذه المسألة، يفاقم من الأخطار والتوترات. كما أن غياب مشروع وطني متكامل تقوده الدولة حول هذه المسألة أيضا، يعزز من فرص التوتر، ويجذر عناصر التباين والاختلاف.

العطاء الإسلامي الجديد

برزت في الفترة الأخيرة بعض الطروحات والمشاريع، التي تستهدف بناء رؤية جديدة في التعامل مع هذه الحقيقة/المشكلة. وسأعرف بشكل سريع بثلاثة جهود رئيسية في هذا السبيل:

العطاء الثقافي الجديد للشيخ سلمان العودة، وهو أحد أعلام ورموز المدرسة السلفية في المملكة والخليج، فهو مع قناعته بوجود اختلافات وتباينات في الأصول بين السُّنة والشيعة، إلا أنه على صعيد ضمان حقوق المواطنين، يرى أهمية صيانة واحترام حقوق الشيعة كمواطنين. فالاختلاف العقيدي والمذهبي، لا يشرع لأحد حق الافتئات على حقوق المواطنين، فهذه الحقوق ينبغي أن تكون مصانة ومحترمة، بصرف النظر عن موقفنا العقدي أو المذهبي من الآخر. لقد ألقى الشيخ العودة في سبيل بيان رؤيته حول المسألة العديد من المحاضرات والحوارات الإعلامية التلفزيونية، وألف الكتب، التي من أبرزها «الأمة الواحدة»، و «ولا يزالون مختلفين».

قال في كتابه «الأمة الواحدة»: «وقد كان في الصحابة المهاجرون والأنصار، والإسلام لم يلغِ هذه الأسماء، بل قررها وجعل فيها مجالا للمنافسة في الخير والمسابقة في الطاعة، وحسن البلاء في الجهاد، وغير ذلك. كما أن الوحدة المفتعلة بين المسلمين لا جدوى منها الآن، فبعضهم قد يتحمس إلى توحيد الأمة، أو توحيد الجماعات العاملة للإسلام، أو توحيد العلماء مثلاً دون أن يكون عندهم تصور واضح عما يمكن التوحيد عليه، وعن البرنامج الذي يمكن أن يجمعهم والمنهج الذي يمكن أن يوحدهم. لكن نقول: يكفي أن ننتهي عن الخصام والشقاق والتشاحن والبغضاء، ولتحل محل ذلك أخوّة الإسلام، وأن تبدأ أنماط معقولة من التعاون على البر والتقوى، وفي المشاريع المشتركة علمية كانت، أو اقتصادية، أو دعوية، أو إعلامية، أو غير ذلك، وأن نعمق وحدة العقيدة في الأمة، ونجتهد في تصحيح مفاهيم الناس حول القضايا الضرورية ومجملات الدين التي لا بد من تعليمها لهم عن عقيدتهم، عن ربهم، عن نبيّهم، عن قرآنهم، عن تاريخهم، ولو لم تتحقق وحدة الكيان الإسلامي بشكل عام في هذه المرحلة. يكفي أن نربي الشباب في محاضنهم على أصل الانتماء لهذه الأمة، وألا تكون انتماءاتهم الثانوية بديلاً عن هذا الانتساب العام»[1].

كما أشار الشيخ العودة إلى أهمية الحوار والتواصل بين المختلفين، في كتابه «ولا يزالون مختلفين» بقوله: «إن المناظرة الهادئة العلمية من أساليب الوصول إلى الحق، والتقريب بين المختلفين والمتنازعين، وأما هذه المناظرات التي تعقد في القنوات الفضائية، سواء دارت حول قضايا

(1) سلمان العودة، الأمة الواحدة، إصدارات الإسلام اليوم رقم 21، الطبعة الأولى، الرياض 1428هـ. ص 46.

سياسية، أو قضايا عقدية، أو قضايا فكرية أو غيرها ؛ فإن منها ما يتصف بالهدوء وطول النفس، والواقعية والاعتدال، وهذه مناظرات جيدة تربي الجمهور على الاستماع، وعلى النظر وتقبل الرأي الآخر. لكن ثمة ألواناً من المناظرات يقصد بها حشد الأتباع، وهي تتميز بكثير من المغالطات والقفز فوق النتائج، وعدم الوصول إلى نقاط محددة، فتأخذ من أوقات الناس ونستنزف من جهودهم الشيء الكثير، إضافة إلى أنها تزيد الناس لجاجة وتعصباً وبغضاً فيما بينهم، فلا تقرب بين المختلفين، ولا تكشف باطلاً، ولا تنصر حقاً، وربما يكون قصاراها -في الغالب- أن تكون لوناً من الإثارة الإعلامية التي ينبغي أن ترشد وتضبط، وتحوّل إلى قدر من الهدوء والاعتدال»[2].

ندعو في هذا السياق فضيلة الشيخ سلمان العودة وأقرانه، من مشايخ الصحوة الإسلامية في المملكة، إلى العناية والاهتمام بالمسألة الطائفية، لأنها تؤثر على حاضر الوطن والأمة ومستقبلها. وإن الاقتراب المعرفي والثقافي من هذه المسألة، سيساهم في بناء رؤية متكاملة عنها وعن طرق معالجتها وسبل إجهاض كل المحاولات الداخلية والخارجية، التي تستهدف إذكاء الفتن الطائفية في مجتمعاتنا ومنطقتنا.

الجهد الفكري والإعلامي والاجتماعي الذي يبذله فضيلة الشيخ حسن الصفار، وهو أحد الرموز الدينية الشيعية في المملكة العربية السعودية، حيث بلور رؤيته حول هذه المسألة في مجموعة من المؤلفات منها:

---

(2) سلمان العودة، و لا يزالون مختلفين، إصدارات الإسلام اليوم رقم 27، الطبعة الأولى، الرياض 1429هـ، ص 71.

«التعددية والحرية في الإسلام بحث في حرية المعتقد وتعدد المذاهب»، و«الشيعة والسلفيون نحو علاقة أفضل»، و «رؤية في السجال المذهبي»، و«المشكل الطائفي والمسؤولية الوطنية»، و «التنوع والتعايش»، و «الانفتاح بين المصالح والهواجس»، و «السلم الاجتماعي مقوماته وحمايته»، و «الحوار المذهبي والمسار الصحيح»، و «الطائفية بين السياسة والدين».

ويرى الشيخ الصفار أن الخطوة الأولى في مشروع إنهاء المشكلة الطائفية، في المنطقة، هو وجود إرادة سياسية لمعالجة هذه المشكلة، وتداعياتها المختلفة. إذ يقول: «الدولة بوسائل إعلامها وبمناهج التدريس، عليها أن تسعى لنشر ثقافة التسامح وأعتقد أننا نحتاج إلى حالة طوارئ على هذا الصعيد. لماذا؟ لأننا عانينا كثيراً من ثقافة الإقصاء والحضّ على الكراهية ووضع الحواجز بين المواطنين لاختلاف آرائهم، مذاهبهم، توجهاتهم. الانتقال من هذه الحالة إلى أخرى يستلزم مضاعفة الجهود، وإطلاق برنامج ثقافي تنويري واسع، تربوياً وإعلامياً، من أجل تدشين مرحلة جديدة ليتجاوز الوطن آثار تلك الثقافة الاقصائية»[3].

ويضيف الشيخ الصفار: «ليس مقبولاً أبداً أن يكون هناك تحريض على الكراهية، والإساءة إلى شرائح من المواطنين في وسائل الإعلام، وفي فتاوى تنشر، والدولة لا تحرك ساكناً. والغريب أنه في الوقت الذي يكثر فيه الكلام وتصدر بيانات من هيئة كبار العلماء ضد التكفير وتخطئة المكفرين، في الوقت نفسه يصدر من بعض العلماء ما مضمونه

(3) حسن الصفار، الطائفية بين السياسة والدين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت 2009 ص 35.

التكفير ضد شرائح من المواطنين. وكأن التكفير المحظور والممنوع هو تكفير الدولة فقط، وجماعة الدولة. أما إذا كفَّرْتَ الآخرين، فخذ حريتك، ليس ممنوعاً»[4].

وأعتقد، ومن خلال قراءة متأنية في كتب الشيخ الصفار، أن عطاءات الشيخ الصفار على هذا الصعيد من أبرز العطاءات وأميزها، والتي قاربت المشكلة الطائفية في المنطقة من زوايا متعددة.

الدراسة الهامة التي كتبها الدكتور محمد حامد الأحمري في مجلة العصر بعنوان «رؤية للمعضلة الشيعية»، والدكتور الأحمري من مفكري الصحوة الإسلامية، وله عطاءات فكرية وثقافية متميزة. كما أن مقولاته الفكرية وتحليلاته السياسية، تحظى بعناية متميزة لدى مختلف التيارات الدينية في المملكة. وفيما يرتبط بالمسألة الطائفية والعلاقة بين السُّنّة والشيعة، فإن الدراسة الآنفة الذكر التي كتبها الدكتور الأحمري، تشكل نقلة نوعية في رؤية التيار السلفي في المملكة للمسألة الطائفية. حيث إنه اقترب من هذه المشكلة، وناقشها من زوايا ثقافية واجتماعية وسياسية، ووصل إلى قناعة مركزية مفادها أهمية أن يسعى الجميع على الصعيد الوطني، لمعالجة هذه المشكلة، وأن استمرار هذه المشكلة بدون علاج حكيم، سيترك تداعيات خطيرة على راهن الوطن ومستقبله.

---

(4) حسن الصفار، المشكل الطائفي والمسؤولية الوطنية، دار الانتشار العربي، الطبعة الثانية، بيروت 2009 ص 36.

إذ يقول الدكتور الأحمري في دراسته: «البقاء على كراسي التحريض والراحة والمعرفة التاريخية الورقية بالآخرين، ولوم التشيع وشتم الفرس ليس عملاً في الأزمة، بل قد يكون حلباً في آنية الخصوم، بل العمل، تبين الموقف أولاً ثم الذهاب للناس، ولقاء الفرس والعرب، البدو والحضر، والمثقفين والعامة، فهذا عمل هداية ويخفف من الحنق، ويجلو الحق، ويفتح باب المعرفة، ولو لم يتغير مذهب أحد، فإنه يوقف الناس على الكثير من الحقائق، ويزيل عن رؤوس الطرفين الأوهام والخرافات المتبادلة التي يصنعها النكران والبعد والوحشة من المخالف الغريب»[5].

إضافة إلى هذه الجهود، هناك شخصيات عديدة ساهمت، وما زالت في مشروع التفاهم والتلاقي، ووأد الفتنة الطائفية في المنطقة. ومن هذه الأسماء والشخصيات: الشيخ عبد اللطيف المحمود، والشيخ عبد الله بن منيع، والشيخ فوزي آل سيف، والشيخ عبد المحسن العبيكان، والشيخ حسين الراضي، والدكتور عبد الحميد الأنصاري، وساجد العبدلي، وعبد الله فراج الشريف، وحسن فرحان المالكي، وحاكم المطيري، وضياء الموسوي، وعبد الله فدعق، وعبد الرحمن الزنيدي، ومحمد علي الهرفي، والشيخ محمد صالح العلي، والدكتور توفيق السيف، وسعيد حارب، ومحمد بن علي المحمود، وزكي الميلاد، ويوسف أبا الخيل، وأحمد شهاب، وعبد الرحمن المحرج، وغيرهم من الشخصيات التي تدرك أهمية العمل لتنقية أجواء مجتمعاتنا من أسباب التوتر المذهبي والطائفي، وتعمل عبر كتاباتها أو مبادراتها في صياغة مواثيق ومبادرات تضمن حق الجميع في إطار مواطنة متساوية في الحقوق والواجبات.

---

(5) مجلة العصر الإلكترونية: www.alasr.ws

لا بد أن يدرك الإسلاميين في الخليج «أن استمرار التوتر المذهبي، وتفاقم الأزمات الطائفية، يضر بالدرجة الأولى بمشروعهم، وبحركة الدعوة الإسلامية، وباستقرار المنطقة على الصعد كافة، لذلك من المهم بناء رؤية إسلامية متكاملة في التعامل مع ظاهرة الطائفية في المجتمعات الخليجية. ذلك لأن سياسات التمييز الطائفي، هي من أهم منافذ المحاولات الخارجية لإثارة الفتن المذهبية في أوطان المسلمين، فلا بد من إغلاق هذا المنفذ الخطير، بتحقيق مفهوم المواطنة، وتساوي المواطنين في الحقوق والواجبات. ويجب أن يبادر الإسلاميون، من السُّنة والشيعة، لإعلان رفضهم، وكفاحهم ضد سياسات التمييز الطائفي، والتبشير بمبدأ المساواة بين المواطنين، ومواجهة أي تمييز طائفي تتعرض له فئة من السنة في وسط شيعي، أو فئة من الشيعة في وسط سني»[6].

يتطلب هذا، بطبيعة الحال، من جميع الأطراف تأسيس ثقافة دينية جديدة، تقبل الآخر وتعترف بحقوقه الخاصة والعامة، والقيام بمبادرات اجتماعية وثقافية، تنهي حالة القطيعة والجفاء وتطبّع العلاقة بين أهل المذاهب الإسلامية في مختلف المجالات، وتحصن الأوضاع الوطنية من كل المخاطر الداخلية والخارجية، التي تهدد أمن واستقرار أوطاننا ومجتمعاتنا في الخليج.

---

(6) حسن الصفار، الطائفية بين السياسية والدين، ص 15 مصدر سابق.

المسألة المذهبية وتجديد المشروع الوطني

في ظل التطورات الكبرى والمتسارعة، التي تمر بها المنطقة، تتأكد أهمية تمتين الجبهة الداخلية ورص الصفوف، وتقوية أسباب الوحدة الوطنية. إذ أن من الخيارات الحيوية التي نستطيع من خلالها مجابهة التحديات والاستجابة الواعية لها، هو خيار تأكيد وتعميق الوحدة الوطنية. وإن الخطوة الأولى الضرورية في هذا السياق، هي أن نتجاوز الخطابات الاطلاقية أو الكلّانية، التي ترى الوحدة بمنظور شوفيني، ينزع إلى إلغاء التنوعات وإقصاء كل حالات التنوع والاختلاف، ويعتبرهما جميعاً من عوائق الوحدة ومضادات التوافق الداخلي. لهذا فإن مفهوم الوحدة بحاجة أن ينفتح ويتواصل مع كل التجارب الوحدوية والتوافقية، التي استطاعت أن تؤسس لذات وطنية قوية، قوامها المزيد من الاحترام الوجودي والمؤسسي لكل التعبيرات الثقافية والمجتمعية ومكونات المجتمع. وهذا يتطلب بناء المواطنة وصياغة العلاقات الداخلية للمجتمع الواحد على أسس المساواة والعدالة. وذلك لأن المواطنة ليست هوية جامدة، وإنما هي حيوية ومفتوحة على جميع الروافد، وتستفيد من كل الاجتهادات والآراء وذلك لإثراء مضمونها وتوسيع قاعدتها الاجتماعية والإنسانية.

لذلك فإن الوحدة الوطنية الصلبة هي التي تبني مواطنة قوية، تتواصل مع كل التعبيرات وتنفتح على كل المكونات. وهذا يتطلب الاعتراف بالآخر وجوداً وفكراً، لا للقطيعة المتبادلة، وإنما لانطلاق فعل تواصلي - حواري، ينمي المشتركات، ويسمى نحو مراكمة مستوى الفهم والاعتراف.

فالمطلوب من أجل بناء مواطنة متساوية في الحقوق والواجبات، هو أن ننفتح على مساحات الاختلاف ونتواصل مع المختلفين، من أجل استنبات مفاهيم وقيم جديدة، تزيد من فرص تقدمنا، وتحررنا من آليات العجز، وتجعلنا نقتحم آفاق جديدة، تحملنا على نسج علاقة جديدة مع مفهوم الوحدة والتوافق الداخلي.

فالوحدة الحقيقية لا يمكن أن تعيش إلا في ظل المواطنة الكاملة. ومن الأهمية بمكان أن ندرك أن وحدة مصادر العقيدة والأحكام، لم يلغ الاختلافات بين المسلمين، وذلك لاختلافهم في مناهج النظر والاستنباط. وفي هذا التعدد والتنوع في مناهج النظر إثراء للمسلمين في مختلف الجوانب، ولا ضرر نوعي لهذا التنوع على المستوى النظري أو العملي. ولكن الضير كل الضير، حينما يُفضي الاختلاف إلى خلاف وقطيعة وإلى خروج عن كل مقتضيات الأخوة الدينية والوطنية، وسيادة هوس التعصب الأعمى.

إن السماح بتصدع هذا المشروع أو ضرب بنيته الأصلية، يعد جرماً خطيراً بحق الوطن والمجتمع حاضراً ومستقبلاً. لهذا فإن الوحدة الاجتماعية والوطنية وضروراتهما ومتطلباتهما ينبغي أن تتصدر الأولويات والهموم. وبوصف الوحدة مشروعاً ينبغي تعزيزه وحمايته، هو بحاجة إلى آليات متقنة وأدوات فاعلة وإجراءات تفصيلية متواصلة. كما أنه بحاجة إلى مراجعات فكرية وأيدلوجية، تزيل من الأنظمة المعرفية ما يحول دون تعزيز هذا المشروع.

غدت بلدان المنطقة اليوم مهددة في وحدتها الداخلية والوطنية، حيث تواجه تحديات ومخاطر تستهدف كيانها ووحدتها، ولا يمكننا أمام هذا التهديد، الذي يتغذى من عوامل وروافد عديدة، أن نبقى مكتوفي الأيدي، إنما نحن بحاجة إلى منظومةٍ مواجهةٍ تمكننا من إحباط هذه المخططات ومن صيانة وحدتنا الداخلية بالمزيد من التلاحم والانسجام. فالإرادات السياسية التي تستهدف بشكل أو بآخر التفتيت والتشظي، لا يمكن مواجهتها بالخطب البلاغية والرغبات المفتوحة التي لا تستند إلى إرادة وفعل متواصلين.

إن هذه الإرادات بكل أدواتها وآليات عملها، بحاجة إلى إرادة سياسية داخلية تعقد العزم على الصمود والحماية وتعمل على سد الثغرات وبناء الحياة السياسية والثقافية في هذه المنطقة على أسس جديدة، تنهي عقود الفجوة والانفصال بين السلطة والمجتمع، وتعمل على توفير البيئة المناسبة والحاضنة لمشاركة جميع قوى وتعبيرات المجتمع في الحياة العامة.

وحدها الحياة السياسية الجديدة، التي تتجاوز حالات الاستئثار والاستفراد، هي القادرة على إحباط مخططات التفتيت والتشظي ومواجهة المخاطر والتحديات التي تستهدف وحدتنا واستقرارنا الداخلي. لهذا كله فإننا نشعر اليوم بأهمية تجديد مشروع الوحدة الداخلية والوطنية في كل بلدان المنطقة، التجديد الذي يحمي المكاسب ويواجه الثغرات. التجديد الذي يقبض على حقيقة الوحدة دون أن يضحي بالخصوصيات الثقافية والاجتماعية. التجديد الذي يعيد صياغة واقعه الداخلي كوسيلة حضارية لمواجهة كل التحديات والمخاطر.

من هنا فإن تجديد المشروع الوطني يقتضي إعادة صياغة العلاقة بين مكونات المجتمع والوطن الواحد؛ على أسس العدالة والمساواة واحترام الخصوصيات الثقافية لكل مكون وتعبير اجتماعي. فالوحدة ليست فرضاً وقهراً بل هي تعبير عميق عن مشاركة الجميع في صنع الحقائق وفي صنع المنجز الوطني. وكل الوحدات التي بنيت بالقهر وبتغييب إرادة المجتمع بكل تنوعاته، كان مآلها الفشل والتشظي.

لذلك فإن تجديد المشروع الوطني يبدأ بإعادة صياغة الوعي الوطني تجاه ذاته ووحدته. فالوعي الذي ينبذ التعددية، ويحارب التنوع، ويتوجس خيفة من الاختلاف، لا يخلق وحدة صلبة في المجتمع الواحد. لأنه وعي يشرع للقهر والتغييب والعمل بعيداً عن إرادة المجتمع وطموحاته وحقائقه. أما الوعي الذي يتشكل من خلال الحوار والتبادل المعرفي والاحترام المتبادل بين كل المكونات، فإنه قادر على نحت ونسج علاقة جديدة بين مكونات المجتمع والوطن. هذه العلاقة التي تدفع بجميع التعبيرات للمساهمة الفعالة في بناء الوحدة وصيانة المنجز والمكاسب.

وعليه فإن تجديد المشروع الوطني، في هذه اللحظة التاريخية الهامة، يقتضي الالتزام بالعناصر التالية:

1 - تجديد الوعي الوطني بحيث لا يكون المختلف موضوعاً للكراهية والعداء، بل هو فضاء للحوار والتفاهم والاحترام. كما أن العلاقات الداخلية بين مكونات المجتمع، بحاجة إلى أن تقوم على أسس

المعرفة المتبادلة التي تقود إلى توسيع المشتركات وضبط الاختلافات في حدود لا تضر بمفهوم الاستقرار والسلم الاجتماعي. لذلك كله فإن الخطوة الأولى في مشروع التجديد الوطني، هي في تجديد رؤيتنا جميعاً لذواتنا ولمكونات الوطن الثقافية والاجتماعية. بحيث تقودنا هذه الرؤية إلى المزيد من التعارف والتواصل ونسج العلاقات والتعاون على قاعدة التفاهم والاحترام المتبادل.

2 - إن الوحدات الداخلية والوطنية في كل دول المنطقة، لا تبنى بسياسات القمع والإقصاء ونهج التغييب، وإفناء أو محاصرة الحقائق الثقافية والاجتماعية. بل على العكس من ذلك تماماً. إذ إن الوحدة لا تبنى إلا بصيانة حقائق التعددية في المجتمع. ومن يبحث عن الوحدة بعيداً عن مقتضيات احترام التعددية والتنوع الموجود في المجتمع، فإنه لن يحصد إلا المزيد من التفتت والتشظي الكامن والصريح. لذلك فإن تجديد المشروع الوطني، يقتضي العمل على تعزيز وبناء الوحدة الداخلية لكل مجتمعاتنا على قاعدة احترام التعددية وإفساح المجال القانوني لكل المكونات للتعبير عن ذاتها وثقافتها ومساهمتها في الحياة العامة.

فطريق الوحدة هو تعزيز خيار الحرية والديمقراطية في المجتمع. ولا يمكن بناء حقائق وحدوية صلبة ومتينة بعيداً عن الحرية وصيانة حقوق الإنسان. فالتنكيل بحقائق المجتمع العميقة، لا يفضي إلى استقرار ووحدة، بل إلى انهيار في أسس الاستقرار وعوامل الائتلاف والوحدة. من هنا وفي ظل هذه الظروف والتطورات الخطيرة، نتطلع إلى الوحدة والاستقرار،

ولا سبيل أمامنا لذلك إلا بإصلاح أوضاعنا وأحوالنا، وإطلاق الحرية لكل مكونات المجتمع لكي تعبر عن ذاتها بحرية وشفافية وتبدأ على هذه القاعدة بإنجاز دورها ووظيفتها في الوحدة والاستقرار.

3 - إن تجديد المشروع الوطني لا يتحقق في الواقع الخارجي دفعة واحدة، وإنما هو بحاجة إلى مدى زمني، حتى يتحول هذا المشروع من القوة إلى الفعل، ومن النظرية إلى التطبيق. إلا أن الشيء المهم والذي نشعر بأهميته وضرورته على هذا الصعيد، هو وجود جدول زمني يحدد نقطة الانطلاق والبداية في مشروع التجديد والتطوير. فلا يكفي اليوم أن يتم الحديث المجرد عن التجديد والتطوير، وإنما هناك حاجة ماسة إلى تحديد مدى زمني لعملية التجديد والتطوير. وبدون هذا الجدول الزمني وتحديد نقطة الانطلاق، سيتم التعامل مع شعارات التجديد والتطوير كمحاولة لكسب الوقت وتمييع القضية.

إن تجديد المشروع الوطني هو، قبل كل شيء، موقف جديد من المواطن.،موقف يحول دون الاستمرار في تهميشه، فهو قادر على المشاركة في صياغة حاضره وبناء مستقبله، وهو الأنسب للتعبير عن حاجاته وطموحاته، لهذا فإن إعادة الاعتبار للمواطن على مختلف المستويات، هو حجر الزاوية في مشروع تجديد المشروع الوطني.

ولعلنا لا نجانب الصواب حين نقول: إن قوة الدول وعزتها، تقاس بمدى تمثيلها لمواطنيها، فإذا كانت دولة المواطنين جميعا، فإنها ستمتلك

كل أسباب القوة والمنعة والعزة. أما إذا مارست الإقصاء والنبذ لبعض مواطنيها، فإنها بذات القدر ستخسر من قوتها ومنعتها. لذلك فإننا نتطلع أن تكون الدولة في الخليج دولة للجميع، في الحقوق والواجبات، والمسؤوليات والخدمات.

وحده الوطن المنفتح والمتفاعل مع خصوصيات مواطنيه، قادر على تأسيس وحدة وطنية صلبة ومتينة، لأن الوحدة لا تبنى عبر دحر الخصوصيات وخنق التنوعات، وإنما عبر خلق المناخ السياسي والقانوني لكل الخصوصيات والتنوعات الموجودة في المجتمع الخليجي، لكي تمارس دورها ووظيفتها في بناء وحدة الوطن وتعزيز لحمته الداخلية. فالعلاقة جد عميقة وصميمية بين مفهوم الوحدة وبين احترام الخصوصيات والتنوعات وتهيئة المناخ السياسي والاجتماعي لمشاركتها في البناء والعمران.

قضايا ملحّة

أولاً: حين يجري الحديث عن طبيعة العلاقة، بين مختلف المكونات المذهبية في الخليج، لا يمكن نكران الدور الذي تمارسه مؤسسة الدولة. إذ أن بعض الظواهر السيئة التي تكتنف العلاقة بين هذه التعبيرات، تعود إلى طبيعة الدولة وخياراتها السياسية والثقافية والاجتماعية. يعود إلى طبيعة وبنية الدولة الخليجية المعاصرة. ويبدو لي أن إدارة التنوع على نحو ايجابي وحضاري، يتطلب في الدرجة الأولى العمل على تأسيس الدولة في المجال الخليجي على أسس المواطنة وأنها مؤسسة الجميع وليست مؤسسة مذهبية أو عرقية أو قبلية.

فالتهميش أو سوء العلاقة، بين مكونات المجتمع الخليجي، لا يعكس بالدرجة الأولى أزمة دينية في المجال الخليجي، بل يعكس بالدرجة الأولى أزمة سياسية تتجسد في المقام الأول في بنية الدولة الخليجية المنغلقة وذات البناء العصبوي الضيق. فالسلطة بكل أجهزتها الردعية، هي التي تتعامل مع حقائق التنوع في المجال الخليجي. ولا خروج من هذا النسق السيء في التعامل مع حالات التعدد والتنوع إلا ببناء الدولة الجامعة والحاضنة لكل التنوعات والمستوعبة بنظامها السياسي المرن كل التعدديات.

ثانياً: دور البيئة الخارجية في إثارة النزاعات الطائفية:

أودّ هنا توضيح حقيقة أساسية مفادها: إننا نفرق بين مفهوم الانتماء بكل دوائره ومستوياته، فانتماءات الإنسان الفرد والجماعة في غالب الأحيان، لا كسب للإنسان فيها. بمعنى أن ولادة الإنسان في أي بيئة، هي التي تحدد انتماءه الديني أو المذهبي. فهي انتماءات تاريخية توارثها الناس، دون إعمال العقل ودون ممارسة النقد تجاه مسلمات ذلك الانتماء. وفي المقابل هناك مفهوم الولاء وهو مفهوم ديني – سياسي، في غالب الأحيان الإنسان الفرد والجماعة بوعي وقصد وإدراك يختارون من يوالون ومن يبغضون.

فالانتماءات المذهبية أو الدينية، لا تتحول إلى بيئة تذهب إلى الامتداد المتجاوز لحدود الأوطان، إلا إذا كانت البيئة السياسية والاجتماعية طاردة ونابذة لتلك الانتماءات. فالشيعة في الخليج ليسوا امتداداً سياسياً

لإيران، وإنما هم في غالبيتهم، ومن خلال نخبهم الدينية والسياسية، جزء أساسي من أوطانهم. وعلاقتهم بإيران، لا تتعدى العلاقة الدينية - الثقافية. ووجود محاولات لنقل هذه العلاقة إلى موقع التبعية السياسية، يحمّل الجميع في الخليج، الدول والمجتمعات، مسؤولية العمل لبلورة مشروع وطني متكامل يعمق خيار الاندماج الوطني، ويسد الثغرات، ويجسر العلاقة بين مختلف المكونات والتعبيرات.

ثالثاً: في سياق الآليات المطروحة لاحتواء النزاعات الطائفية، أود التأكيد على الخيار الآتي: بناء الدولة المدنية، التي تجسد إرادة المواطنين جميعا، ولا تميز بين المواطنين لدواع ومبررات ليست قانونية وإنسانية. فهي دولة جامعة وحاضنة لكل المواطنين، ومحايدة تجاه عقائدهم وانتماءاتهم التاريخية. والعلاقة جد وطيدة بين مفهومي المواطنة والدولة المدنية، إذ كل مفهوم يستند إلى الآخر لاستمراره وتجذره في الفضاء الاجتماعي. وعليه فإننا نرى أن أحد الخيارات الحيوية المطروحة اليوم في الواقع الخليجي، لاحتواء نزاعاته الطائفية والمذهبية، هو العمل على توفير العناصر الآتية:

1 - المواطَنة التي تمارس دورها في الشأن العام بدون خوف أو تردد، وتحصل على حقوقها بصرف النظر عن دينها أو مذهبها أو عرقيتها.

2 - مؤسسات المجتمع المدني، التي تأخذ على عاتقها استيعاب طاقات المجتمع وتبلور كفاءاته، وتساهم في علاج مشكلاته و أزماته.

3 - الدولة المدنية الملتحمة في خياراتها الاستراتيجية مع خيارات مجتمعها، والساعية نحو إزالة كل رواسب الدولة التسلطية من واقعها ومؤسساتها وهياكلها المختلفة. ووحده الإصلاح السياسي الحقيقي، هو بوابة تحقيق هذه العناصر، واحتواء موجبات وأسباب التوتر الطائفي في المجال الخليجي.

4 - التنوع الطائفي والعلاقة مع الخارج:

لعل السؤال الجوهري في هذا السياق، الذي يبحث عن إجابات عميقة، هو: كيف ينبغي أن تكون علاقة الأطر الإثنية والقبلية والمذهبية والدينية مع امتداداتها في الخارج؟ لقد نظرت السلطات السياسية، ومنذ الصراع العثماني – الصفوي، إلى هذا الامتداد بريبة وشك متواصلين، واعتبرت الوجودات المذهبية والإثنية، ما هي إلا طابور خامس لذلك الوجود المذهبي أو الاثني الكبير، وأصبح هذا الوجود يدفع ضريبة هذا الفهم عبر التاريخ.

نرى أنه ينبغي أن ينظر إلى هذه المسألة، ليس من زاوية دينية أو مذهبية محضة، وإنما من زاوية سياسية - اجتماعية. بمعنى أن الإنسان الفرد والجماعة، حينما تلبى مطالبه النوعية، ويندمج وطنياً واجتماعياً، وتزال كل عوامل التفتيت والتشظي الاجتماعية والسياسية والثقافية، فإنه سيبذل كل غالٍ ونفيس في سبيل الدفاع عن هذا الوجود والواقع. فالمزيد

من الانفتاح الوطني والاستيعاب الاجتماعي والسياسي، هو الذي يحول على الصعيد العملي دون علاقة غير سوية بين الوجودات المذهبية وامتداداتها الخارجية.

يحدد الأمن والسلم، الذي يعيشه الإنسان الفرد أو الجماعة، طبيعة علاقة هذا الإنسان بالخارج وامتداده الاثني أو المذهبي. أي أن الإنسان حينما يفقد أمنه وسلمه المجتمعي في وطنه، فإنه سيبحث عن علاقة مفتوحة مع الخارج، توفر له الأمن والسلم المفقودين. أما إذا تحقق أمن الإنسان وسلمه، فإن علاقته مع الخارج المذهبي أو الاثني، ستكون علاقة انفتاح وتفاعل، لا علاقة تبعية وخضوع. وإن خطاب هذه الوجودات يتصاعد في الالتزام بالقضايا الوطنية، كلما تحسنت علاقة السلطة السياسية بهذه الوجودات.

5 - إننا اليوم كخليجيين بحاجة إلى مقاربة جديدة للتعامل مع المشكلة الطائفية. وأود هنا أن أطرح هذه المقاربة للتعامل مع المسألة المذهبية في المجال الخليجي، من خلال النقاط الآتية:

أ - إن المشكلة الطائفية، ليست خاصة بأهل الطائفة، وإنما هي مشكلة وطنية، ينبغي التعامل معها على هذا الأساس، كأي مشكلة وطنية أخرى، تحتاج إلى تضافر جهود الجميع من أجل معالجتها ومنع تأثيراتها السلبية على النسيج الاجتماعي والسياسي.

ب - إن ثقافة الاستئصال والفصل بين مكونات المجتمع الواحد، على أسس طائفية ومذهبية، لا يبني استقراراً، ولا يحرر المجتمعات من عقدها وتوتراتها التاريخية والمعاصرة، وإنما يزيد من أوار التوتر ويفاقم من مشكلات المجتمع. وأحداث التاريخ تعلمنا أن المجتمع الذي يحتضن تعدديات وتنوعات، لم يبنِ استقراره بنهج الاستئصال والتهميش وبناء الكانتونات المنعزلة، وإنما تم بناء الاستقرار، بثقافة الاستيعاب والمرونة السياسية وتنمية الجوامع المشتركة، وبناء العلاقة على أسس المواطنة المتساوية، واحترام ثقافي وقانوني لكل الخصوصيات والحيثيات.

إن المنطقة اليوم، حيث تكثر العناوين المذهبية، وتتزايد التوترات السنية - الشيعية في أكثر من موقع، أحوج ما تكون إلى ثقافة الوصل والاستيعاب، وتفكيك نزعات الغلو والتطرف ومحاولات المفاصلة الشعورية والعملية بين أبناء الوطن الواحد على أسس طائفية ومذهبية.

ج - إن الوقائع الطائفية التي تجري اليوم في أكثر من بلد عربي، ليست مدعاة للاصطفافات الطائفية والتمترسات المذهبية، وإنما هي مدعاة للوحدة وبناء حقائق الائتلاف والتلاقي بين مختلف التكوينات المذهبية، وخلق الإرادة العامة والجماعية لمعالجة تلك الوقائع الطائفية المقيتة. ليس مطلوباً من النخب الثقافية والعلمية والسياسية، في ظل هذه الظروف الحساسة، التمترس المذهبي والتخندق الطائفي، وإنما المطلوب هو العمل على معالجة كل الوقائع الطائفية، التي تضر الجميع ولا يربح فيها أحد.

فالمسألة الطائفية في المنطقة الخليجية، لا تعالج بالانكفاء والعزلة، ولا تعالج بتوتير الأجواء وخلق الخطابات المتشنجة التي تزيد المشكلة اشتعالا. وإنما تعالج بالوعي والحكمة والإرادة العامة التي تفكك المشكلة، من موقع التعالي عن الاصطفافات الضيقة. فالنخب العلمية والثقافية في المجال الخليجي، ينبغي أن تكون جزءاً من الحل، وليس جزءاً من المشكلة. وإننا مهما كان الوضع على الصعيد المذهبي صعباً ومتوتراً، ينبغي أن نستمر في حمل مشعل الوحدة والتفاهم والتلاقي والتسامح والاعتراف بالآخر والاحترام المتبادل.

د - إن الخطابات الأخلاقية والوحدوية لوحدها، لا تعالج المشاكل المذهبية والطائفية. وثمة ضرورة فائقة لإسناد هذه الخطابات والتوجيهات الأخلاقية، بسن منظومة قانونية متكاملة، تجرّم وتعاقب كل من يسيء إلى مقدسات الآخرين. وندعو هنا كل الدول الخليجية، والتي تحتضن في مجتمعها تعددية طائفية أو مذهبية، إلى الإسراع في سن القوانين، التي تجرم أية ممارسة تمييزية بين المواطنين على أسس مذهبية، وتحثّ من موقع القانون والإجراءات الدستورية والإدارية إلى الدمج بين المواطنين، وجعل قاعدة العلاقة على كل المستويات هي قاعدة المواطنة بصرف النظر عن الانتماء الطائفي أو المذهبي للمواطنين.

على اعتقاد أن هذه المبادئ تساهم، إذا توافرت الإرادة السياسية والاجتماعية، في خلق بيئة سياسية وثقافية واجتماعية مناسبة، لإدارة حقيقة التعددية المذهبية في مجالنا الخليجي على أسس جديدة، تخرجنا

جميعاً من أتون التوترات والهواجس الدائمة. وإننا بذات القدر الذي ندعو إلى الإنصات إلى حقيقة التعددية المذهبية، وتلبية متطلباتها الثقافية والاجتماعية، بذات القدر نرفض تأسيس العلاقات بين أبناء الوطن والمجتمع الواحد على أسس طائفية - مذهبية. أي مع الانفتاح القانوني والسياسي والثقافي على واقع التعددية المذهبية، وحماية هذا الواقع قانونياً وسياسياً وثقافياً، وضد نزعات الانكفاء الطائفي بكل مبرراتها وأشكالها.

6 - لا ننكر أن لبعض هذه التوترات والمآزق الطائفية في المنطقة العربية بواعثه الاقتصادية والتنموية؛ فحينما تغيب مشروعات التنمية المتوازنة، وتتضاءل المشروعات الخدمية الضرورية، تلجأ المجتمعات إلى انتماءاتها التقليدية. ويكون هذا الإطار التقليدي هو العنوان الخارجي الذي تعبر فيه هذه المجموعة البشرية أو تلك عن ظلامتها الاقتصادية أو التنموية أو الخدمية. فعدم التوازن في التنمية وتوزيع الموارد وفرص العمل، كلها عوامل وحواضن تثير الكثير من التوترات.

ولاعتبارات ثقافية واجتماعية، يتم التعبير عن هذا الخلل في التنمية، وتوزيع الموارد، وفرص العمل، بعناوين دينية أو مذهبية أو ثقافية. وعليه فإن المعالجات الحقيقية للمشكلة الطائفية، لا تتجسد في العوامل الثقافية (مع أهمية هذه العوامل في استقرار المجتمعات المتعددة)، وإنما في الإصلاحات السياسية والدستورية والاقتصادية، التي تقر بتوزيع عادل لمشروعات التنمية والموارد العامة.

فالتوترات الطائفية، بين الشيعة والسُّنة اليوم، ليست بفعل الخلافات العقدية أو الفقهية أو التاريخية، وإنما بفعل عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية. لذلك نجد أن موضوعات التوتر الطائفي اليوم، كلها أو أغلبها ليس له صلة بالخلافات التاريخية. وإنما صلته الحقيقية بدائرة المصالح السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وعليه كلما كانت مشروعات التنمية متوازنة، وفرص العمل متكافئة، تتضاءل فرص التوتر الطائفي.

ولا بد من النظر إلى أن الحرب الأهلية في لبنان، والتي وُصفت بأنها شكل من أشكال الحروب الطائفية، لم تتوقف إلا بإعادة صياغة النظام السياسي، وتوزيع مصادر القوة بين الطوائف المختلفة. والأمر نفسه ينطبق على المسألة العراقية اليوم. فالصراع القائم اليوم في العراق، لا يتطرق إلى النقاشات الدينية، وإنما حول التصورات السياسية لإدارة العراق السياسي والاقتصادي والثقافي، والهدوء السياسي والأمني اليوم في العراق، هو وليد التفاهمات السياسية، وليس التوافقات المذهبية.

لا يثير الاختلاف في الانتماء المذهبي وجع الناس، وإنما الذي يثيره هو حرمانهم من العدالة والحقوق العامة. وقد بدأت ملامح انفجار الهويات الدينية والمذهبية والإثنية تلوح بالأفق بعد تفكك الاتحاد السوفياتي عام (1991). ويقدر عدد الجموعات الإثنية التي عبرت عن نفسها سياسيا بما يزيد عن (3000) في مختلف أنحاء العالم، مقارنة بنحو(900) مجموعة في أواخر سبعينات القرن العشرين. ويكمن تفسير ذلك في اكتشاف الذات،

والمطالبة بالمساواة، والذي اتخذ في أحد وجوهه صورة التركيز على الذات ومحاولة إبراز الحدود الفاصلة بينها وبين الآخر.

واجمالاً، إن جذور التوتر والتنازع الطائفي لا تكمن في التباينات العقيدية أو الفقهية، وإنما في كون الجماعة الطائفية أو المذهبية، تعامل في وطنها على نحو مختلف عن بقية المواطنين. فهم لا يعاملون بوصفهم مواطنين اعتياديين، بل بوصفهم أعضاء في أقلية مصنفة دينياً وسياسياً في موضع أدنى من بقية فئات المجتمع. فالمشكلة تكمن في التمييز الطائفي، لا التمايز المذهبي.

وعلاج هذه المسألة، يكمن في قيم المساواة والعدالة، ليس بوصفها عناوين أخلاقية فحسب، وإنما حقائق سياسية وقانونية واقتصادية وتنموية، تصون هذا الحق الإنساني على قاعدة المواطنة الواحدة والمتساوية في الحقوق والواجبات.

7 - ولاية الفقيه والدولة الوطنية:

في سياق السجال الإعلامي والمذهبي، في المنطقة، يتم دائما استحضار نظام ولاية الفقيه، كتحدٍّ يحول دون انسجام أبناء الطائفة الشيعية مع مجتمعاتهم. وأود في هذه النقطة الإضاءة على هذه المسألة من خلال النقاط التالية:

أ - إن الوحدات الاجتماعية والسياسية والوطنية القائمة اليوم، في أصقاع الدنيا، ليس بسبب التجانس التام بين مكونات هذه الوحدات، فهي قائمة على التعدد واحترامه، والطريقة التي تعلمنا إياها التجارب لوحدة المتنوعين هي في خلق النظام الإداري السياسي المتوازن والمرن.

ب - هناك مقاربتان لبحث مسألة ولاية الفقيه والدولة الوطنية الحديثة: المقاربة الفقهية وهي تعني أن ولاية الفقيه من العناوين والموضوعات التي يبحثها الفقهاء الشيعة في كتبهم وأبحاثهم العلمية. وهي على هذا الصعيد كأي مسألة فقهية أخرى. والمقاربة السياسية ويمكن الحديث عنها من زاوية محددة وهي هل للفقيه الذي يحكم في إيران ولاية فقهية وسياسية على غير الإيرانيين؟ والجواب بطبيعة الحال «لا». وأود هنا أن أذكر مجموعة من الأفكار التي توضح هذه الإجابة المختصرة:

الفكرة الأولى:

إن الأوطان حقيقة قانونية ودستورية وسياسية، ونحن نحترم هذه الحقيقة ونرى أن العمل الذي يضمن مصالحنا هو المزيد من الاندماج في الاجتماع الوطني. «والتقليد لأي مرجع ليس ارتباطاً حتمياً نهائياً، فإذا ما تبين للمقلِّد -بكسر اللام- اختلال شروط التقليد بفقد العدالة مثلاً، أو بروز من هو أعلم، يجب عليه العدول عن ذلك المرجع وتقليد غيره. كما أن التقليد لا يكون في القضايا العقدية، ولا الموضوعات الخارجية، فالمقلِّد -بكسر اللام- غير ملزم بآراء مرجعه العقدية والسياسية»[7].

(7) المصدر السابق، ص 99.

ومن جانبه أعلن الشيخ حسن الصفار، كأحد أبرز مراجع الشيعة في المملكة، يعلنها بصراحة «إني أرفض تدخل أي مرجع في الشؤون السياسية الداخلية لبلادنا، فنحن جزء من هذا الوطن وهذا الشعب، ولنا حكومة معنية بإدارة شؤوننا وأمورنا، ورعاية مصالحنا، ونسأل الله تعالى لها الرعاية والتسديد. وليس من سيرة مراجعنا تدخلات كهذه، بل إنهم يؤكدون على أتباعهم ضرورة رعاية النظام والقانون في أي بلد يعيشون فيه، حتى في البلاد غير الإسلامية، حيث أفرد سماحة السيد السيستاني حفظه الله في الكتاب الصادر عن مكتبه تحت عنوان: «الفقه للمغتربين» فصلاً كاملاً حول التعامل مع القوانين النافذة في دول المهجر»[8].

الفكرة الثانية:

إن الانتماء المذهبي أو الديني ليس بديلاً عن الانتماء الوطني. فالانتماء الوطني يلبي حاجة عميقة لا يمكن الاستغناء عنها. ونحن هنا نفرق على الصعيدين الثقافي والسياسي بين مفهوم الانتماء ومفهوم الولاء. وأن الشيعة في الخليج غالبيتهم -كما يبدو- لا يتطلعون إلى استنساخ التجربة الإيرانية في الحكم. وإنما هم مع الحكم المدني الذي يضمن حقوقهم ويفسح المجال لكل التعبيرات للمشاركة في الحكم وإدارة الشأن العام.

---

(8) المصدر السابق، ص 100.

الفكرة الثالثة:

نعتقد على الصعيد الفقهي أن الولاية للفقه وليس للفقيه بحد ذاته، بمعنى أن الاجتماع الوطني بحاجة إلى مرجعية يستمد منها أنظمته وقوانينه، ولا ريب أن الفقه هو الإطار المرجعي لذلك. وعليه فإن علاقة الشيعة بمرجعياتهم الفقهية، لا تتعدى العلاقة الدينية والثقافية. ونرى أن وجود مشروع وطني متكامل يستهدف دمج الشيعة في أوطانهم، ويفسح المجال لهم لبناء مؤسساتهم الدينية سيقلل على الصعيد العملي من ارتباطاتهم الدينية مع الخارج.

خلاصة

إن التعددية بكل مستوياتها، حالة طبيعية في كل الأمم والمجتمعات، ومجتمعات الخليج لا تخرج عن هذا السياق، ففيها كل التنوع والتعدديات، ولا سبيل إلى نكرانها ومخاصمتها. وإن العجز عن إيجاد صيغة عادلة وموضوعية لإدارة هذه الحقيقة، هو المسؤول عن كل التوترات والأزمات التي تحدث بين الفينة والأخرى بين مكونات وتعبيرات المجتمعات الخليجية.

إن التيارات الإسلامية في الخليج بكل تلاوينها وأطيافها، تتحمل مسؤولية عظيمة في محاربة التعصب وجذور الغلو، والوقوف بحزم ضد كل أشكال التمييز بين المواطنين، وفي بناء مواطنة مبنية على انتماء متكافئ بين متطلبات الخصوصيات المذهبية وضرورات العيش والانتماء الوطني المشترك.

ووحدها المواطنة بكل حمولتها الدستورية ومضمونها القانوني والسياسي، هي جسر العبور للتحرّر من كل العناوين الضيقة وبناء علاقة إيجابية وتواصلية بين كل التعبيرات والمكوّنات.

هذا الكتاب يستكمل رسم معالم الخارطة الإسلامية في الخليج العربي، وهو مكمل لكتاب المسبار (الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج)، وقد تناول هذا الكتاب موقف إسلاميي الخليج من الديمقراطية، وموقفهم من المشاركة السياسية، والتضارب بين الوطنية والولاء للمرشد عند الإخوان المسلمين، كما خصص دراسة عن التنوير الإسلامي في السعودية وحقيقته، ودراسة مطولة عن فكر الجماعة السلفية «أهل الحديث» وتفصيلاً لفكر الجماعة الذي أوصلها إلى احتلال المسجد الحرام، وتناول موقف الإسلاميين من مؤسسات المجتمع المدني وسؤال التعددية، وأسباب انبعاث فكر الإمامة في سلطنة عمان، وكيف تعامل إسلاميو البحرين مع الصحافة والإعلام.

ISBN 978-9948-443-46-9
9 789948 443469

المسبار
info@almesbar.net